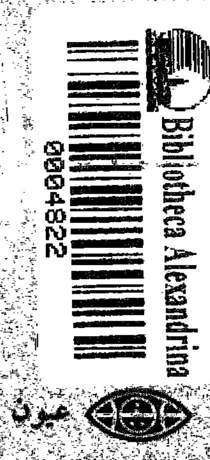
الطاهر لبيب

ترجمة : مصطفى المسناوي







سوسيولوجيا الغزل العربي

(الشعر العذري نموذجاً)

الطبعة الأولـى
الدار البيضاء، يونيو 1987

الطاهر لبيب

سوسيولوجيا الغزل العربي

(الشعر العذري نموذجاً)

ترجمة :

مصطفى المسناوي





* العنوان الأصلي للكتاب:

LA POESIE AMOUREUSE DES ARABES: LE CAS DES UDRITES
(CONTRIBUTION A UNE SOCIOLOGIE DE LA LITTERATURE ARABE)
SNED, ALGER, 1974

* تجدر الاشارة الى أنه سبق أن صدرت ترجمة لهذا الكتاب عام 1981 بدمشق قام بها حافظ الجمالي، وأعطاها عنوان: «سوسيولوجية الغزل العربي: الشعر العذري نموذجاً»، وهو نفس العنوان الـذي احتفظنا به لهذه الترجمة، رغم بعده عن العنوان الأصلي، بناءً على رغبة المؤلف. كما تبنغي الاشارة، كذلك، إلى أننا قد راجعنا الترجمة المذكورة واستفدنا منها في جانبين: باقتفائها حيثما حالفها النجاح، وبتجنب عثراتها حيثما بدا لنا أنها جانبت الصواب.

ـ المترجم ـ

تمهيد

يطرح هذا العمل من المسائل أكثر مما يقدر على حلّه، لا عن طموح، بل عن اقتناع: فتاريخ الأدب العربي، كما هو مكتوب، لا يملك حسّ الاشكالية. إنه لا يهتم، وبفعل تقاليده، سوى بأوجه الابداع الأدبي الثانوية، لذا نجده يقف متجمدا عند جملة إثباتات موروثة، بل ويظل، بناءا على ذلك، بعيدا عن المقاربات المناهجية الجديدة التي ما فتئت تتطور وتفرض ذاتها في مجال العلوم الانسانية.

إثباتات، أو صور من الاحترام، بالأحرى، تعود بنا إلى تصنيفات قِيمَ بها منذ أزيد من ألف عام: فمن المتواتر جدا، حتى في أيامنا هذه، أن نرى نقدات أو أنطولوجيات أو وسائط مدرسية تنبني على تقويمات شخصية لكاتب تقليدي، فتقتطع لها أسماء بعض الشعراء الذين اعتبروا أفذاذا «حسب الاستحقاق». وإذا كان البعض يختصر الطريق فيعيد تناول بعض الآراء «الحديثة»، التي غالبا ما نعاينها لدى المستشرقين، لكي يجعل منها أحيانا عملا تطويريا جيدا، فإن «المعلم» يبقى في الحالتين «هو الذي قال».

وإن هؤلاء الذين ينوي هذا العمل، اتفاقا، فحص منهجهم، هم أولئك الذين يذهبون مباشرة لملاقاة الشاعر بجعل نصّه بساطا متحركا لا يؤدي إلا إليه! . في حين أن الذهاب ليس بلا عودة، مادام النص «لا يتّضح» إلا في العودة، بمعنى أنه يتوافق ـ عن طريق تلازم قهري ـ مع ما يمكن جمعه من أخبار مريبة أو خرافية، أو من نوادر، عن الشاعر، من تاريخ الميلاد ومكانه، والحالة المدنية، والدفاع عن القبيلة، والبسالة الفائقة، وصحةالمعتقد أو فساده، ومغامرات حب تعس، الخ . . . ويتم هذا الذهاب والاياب بين الشاعر والنص انطلاقا من الفكرة التي تعتبر الأثر الشعري نتاجا لذات فردية.

بل وحتى إن وُضِع هذا الأثر في سياق اجتماعي ـ تاريخي، فإن علاقة «الانعكاس» تظل هي ذاتها: وذلك أن الاجتماعي يؤثر مباشرة، وبالضرورة،

في الأدبي، ويجعل منه تعبيره الكامل الوضوح والصراحة. ومن هنا يأتي الجانب الوثائقي، تمام الوثائقية، للتعبير. فكل شيء يتم وكما لو أنه ليس ثمة أي انزياح ممكن بين هذا الأخير وبين الواقع الذي يعبر عنه. هكذا يمكن أن نشير، على سبيل المثال، إلى فكرة مأثورة لم تتبدل إلى الآن، هي أن الشعراء العذريين مجموعة من ذوي العفة الذين تشربوا بالاسلام على نحو عميق، بحيث صاروا من الوجهة الدينية أكثر الشعراء «امتثالية»، والدليل، كما يقال، هو أنهم يتغنون بحب قصيّ، ويبتعدون عن تحقيق مآثر جنسية محظورة.

والحال أننا ونحن نهتم ـ تحديداً وعلى وجه الخصوص ـ بهذه المجموعة من الشعراء الذين لم يُدرسوا إلا قليلا، مقارنة مع «مدارس» شعرية أخرى، تبين لنا أنه لا بد لفهم دلالة شعرهم في كليته المتماسكة من إنجاز قراءة جديدة له. ولم تحُل خشيتنا من أن لا ننتهي إلى نتائج مقنعة بيننا وبين محاولة القيام بالتجربة. وقد فوجئنا، نحن أنفسنا، بهذه النتائج اللامتوقعة والمعارضة جذريا لكل ما سبق لنا أن تلقّناه.

وإن الأمر هنا أمر منهج: منهج كان لتطبيقه أن يكون أوضح وأسهل لو أن القضايا المثارة ـ بصورة لا مفر منها على امتداد هذا العمل ـ لم تحِلْنا دون انقطاع على تصورات ذات طابع عام ونظري. ذلك أن الشعر المسمّى عذريا يندرج ـ وإن من وجهة نظر شكلية ـ ضمن بنية لغوية، شعرية وذهنية، كان لا بد من وضع خطاطة لها (القسم الأول)، كما كان من الضروري أيضا إظهار تكوينها أو تطوّرها الذي أفضى بنا جزئيا ـ وعبر سيرورة من التبنين والتفكك ـ إلى التصوّر العذري (القسم الثاني).

ويرتكز هذا المنهج ـ المستوحى من بعض الأبحاث التي تمت في مجال علم اجتماع الأدب، وعلى رأسها أعمال لوسيان غولدمان التي انقطعت بموته ـ إلى مبدأ جدّ بسيط، هو أنه لا ينبغي مساءلة الشاعر، بل مساءلة شعره. ومن ثم فإن موضوعه هو التحليل المحايث للأثر، أي الإبانة عن شبكة من الدلالات الباطنية التي ينبغي الانتهاء إليها دون قسر النص. وذلك ما حاولنا القيام به في القسم المركزي الذي يحمل عنوان: «الكون العذري».

لقد وجدنا أنفسنا، انطلاقا من هذا التحليل، أمام «رؤية للعالم». وخلافا لـ«الوعي الديني» الذي يجري الحديث عنه بخصوص الشعراء العذريين، فإن هذا الرؤية ـ التي تكشف بجلاء عن الجانب الوظيفي والدّال للأثر ـ تبدّت لنا باعتبارها نواة «وعي جمعي» لزمرة اجتماعية مشخصة كانت قد عاشت في شروط مادية خاصة (القسم الرابع).

وهكذا فإن الجانب الايجابي لهذا التحليل هو أنه يعود بنا لا إلى تجمّع بشري بالغ الاتساع ولا إلى جيل من الأجيال، بل إلى زمرة محدَّدة في الزمان والمكان، يحتوي التعبير الخاص بها على علامات تشير إلى وضع خاص في مجتمع ذلك العصر، وإزّاءه.

ولا نختم هذا التمهيد دون إثارة ملاحظتين:

أولاهما أن القارىء الذي سيلقى هنا، مجددا، ما هو جوهري من خطوات لوسيان غولدمان البنيوية التكوينية، سيكون قد عرف مسبقا أن هذه الخطوات جرى تليينها: وذلك لأن الأهمية التي أوليناها للّسان ـ منذ البداية ـ أكبر من تلك التي نجدها عند غولدمان. ومع ذلك فإن النقد الضمني للبنيوية التقليدية، اللاتكوينية، عاد بنا إلى فكرة لـ غولدمان مفادها أن الواقع يقع خارج اللغة (نعم، اللغة)، وهي فكرة وضّحناها، بالأحرى، عن طريق مصطلح الانزياح.

أما الملاحظة الثانية فهي أنه مما يلفت النظر، بل ويبعث على الاستغراب، ملاحظة أن دراسات غولدمان (وخاصة منها كتاب «الإله الخفي»)، مثلها في ذلك مثل عملنا هذا، تفضي إلى هامشية الزُمر المدروسة. فهل الأمر من قبيل الصدفة؟ ربما. إلا أنه كيفما كان الحال فسيكون من قبيل العبث افتراض أن البنيوية التكوينية لا تبحث إلا عن الهامشي، كيفما كان الأثر الذي تحاول فهمه وتفسيره. [1]

---

(1) أنجز هذا العمل كأطروحة للسلك الثالث عام 1972، ولا بد لنا هنا من تقديم شكرنا للسيد جاك بيرك الذي أشرف عليه وشجّعه، كما أنه لا بد لنا من الاشارة إلى ذكرى صديقنا لوسيان غولدمان الذي أفادتنا مقترحاته أيما إفادة.



الباب الأول

الـجـــوهـــر



الفصل الأول

اللغة العربية والحياة الجنسية

تصطدم دراسة تعبير ما ـ من حيث هي في جوهرها بحث عن الدلالات ـ ومنذ البداية، بواقعة أساسية، هي أن الانسان لا يستطيع أن يعبّر إلا عما تسمح له اللغة بالتعبير عنه. يضاف إلى ذلك أن هذه اللغة تفرض عليه ـ شاء أم أبى ـ مكتسباتها والمحتوى الثقافي لذاكرتها. وهذه «الحتمية» ـ التي تتمثل إحدى أخطر نتائجها في إحياء أقصى الذكريات حيث المباشر وحده المنظور، وفي توسيع الانزياح بين ما يسمّى دالا وما يسمى مدلولا ـ لا يبدو أنها ألهمت تأويلات آثار الأدب العربي بما يكفي من ضروري التحفظ.

لكن، لعل الحياة الجنسية هي المجال الذي تملك فيه وجهة نظر اللسان أدلة أكثر، وتقاوم آثار الزمن أكثر. ومع ذلك فإن الحياة الجنسية، هذه القوة المولّدة للعالم، تظل لغزا هو أعصى الألغاز. ذلك أن الرغبة التي لا تفتأ تجذب كلا من الجنسين نحو بعضهما بعضا، هي رمز لشيء مفتقد على الدوام، غامض، عصيّ على الفهم. وقد كتب بول ريكور يقول: **«إن لغز الحياة الجنسية يكمن في أنه لا يمكن اختزالها إلى الثلاثي المكوّن للانسان: اللغة والأداة والمؤسسة. وفعلا، فهي تنتمي، من جهة أولى، إلى وجود إنساني سابق على اللغة، وحتى عندما تصير تعبيرية فإنها تكون تعبيرا دون اللغة أو فوقها أو إلى جانبها، إنها تجنّد اللغة حقاً، إلا أنها تخترقها، تقلبها، تصعّدها، تبلّدها، تذروها همسا وابتهالا، تزيل عنها طابعها التوسّطي، إنها «الايروس» لا «اللوغوس». بل إن إرجاعها كاملة الى «اللوغوس» يظل مستحيلا استحالة جذرية»** [1]. وتصبح هذه الصعوبات فعلية إذا نحن

1 ـ بول ريكور (Paul Ricoeur) مجلة إيسبري (Esprit)، نوفمبر 1960، المقدمة.

حاولنا الاحاطة باللغز. إلا أن الأمر هنا ليس هو هذا بالضبط، ذلك أن المسألة هي مسألة التنبؤ بـ «الحتمية» اللغوية، عن طريق إظهار أن التجنيس القوي للسان العربي يلخّص رابطة مفهومية، ثابتة جوهريا، بين الجنسين. وهو أمر كبير الأهمية، خاصة أن خطاطة تلك الرابطة يمسّها تعديل استثنائي في الكون الشعري للعذريين الذي يسعى هذا الكتاب إلى تحليله.

ولا ريب أن تجنيس اللسان إنما يتم على مستوى من الاتصال جنسي ولفظي بذات الوقت. كما أن تحرر المرأة الذي اتسع نسبيا لدى بعض الأوساط في العصر الأموي كان قد أغنى اللغة الجنسية، وبالمقابل فإن هذه قد يسّرت الاتصال بين الرجال والنساء على الرغم من التعاليم الدينية. ومع ذلك فإن ما يثير الانتباه في هذا التقارب بين الجنسين هو إحلال الكلمة محلّ صاحبها، الشاعر على الخصوص. وكثيرة هي الحكايات التي تُروى عن سيدات من عائلات رفيعة المقام سمحن لأنفسهن بأن يفتتنّ جنسيا، أو يكدن، لا بالشاعر بل بشعره. إن الكلمة هي وحدها القادرة على خلع حجاب أولئك النسوة [2]. فبمجرد النطق بها تصير مستقلة بمعنى ما، وتندفع أماما، فاعلة فعلها.

ونلاحظ، من جهة أخرى، أن درجة التجنيس كثيرا ما تختلف من مجتمع إلى آخر. فإذا كانت الحياة الجنسية تقتصر، من الناحية التعبيرية، في بعض الثقافات، على حركات الجسم، فإنها عند العرب كلمة، بل لغة. ويرتبط اللسان (بمعنيي الكلمة) والجنس ارتباطا وثيقا في الأخلاقيات الاسلامية. وقد ذكر الجاحظ أن «من حفظ لسانه وفرجه أمن شرور الزمان» [3]. ثمة تكامل، إذن، وخوف، بالتالي، من خيانة متبادَلة محتمَلة. إن مضمون القول هو أن أحدهما يؤدي إلى الآخر. وتنظر فريضة الصيّام بعين الريبة إلى إمكانية الاتصال هذه. فالواقع أن الصيام لا يقوم على الامتناع عن الأكل والشرب والمضاجعة، فحسب، بل إن في روح القرآن والحديث، فوق ذلك، حضّاً على صون اللسان: ففي حالة مريم، على سبيل المثال، نجد

---

2 ـ نذكر على سبيل المثال، قصة عمر بن أبي ربيعة مع ابنة محمد الأشعث، **الأغاني**، ج1، ص 90.

الصوم مرتبطا بالامتناع عن الكلام: «**فقولي إني نذرت للرحمان صوما، فلن أكلّم اليوم إنسيّاً**» (مريم، 26)، كما أن الحديث النبوي عبّر عن نفس الموقف إذ قال: «**إذا كان صوم يوم أحدكم فلا يرفث ولا يفسق، وان امرؤ قاتله أو شاتمه فليقل إني صائم مرّتين**» [3].

وإذا نحن تناولنا السلوك الجنسي من وجهة نظر نفسية ـ لغوية فسنجده قد طوّر القدرة المجازية للغة العربية الى حدّ بعيد، وبحيث نجد أنفسنا قريبين من الاعتقاد بأن الصورة المجازية المبحوث عنها هي تعويض أكثر مما هي مجرد عمل فني. وتحمل بعض الأوصاف، المعدودةِ بلاغيةً، على الإعتقاد بأن الكلمات المنتقاة تملك تأثير حافز جنسي أو موضوعة جنسية. فهذا شاعر يصف الخمرة قائلا:

وعذراء ترغو حين يضربها الفحل كما البكر تنزو حين يفتضها البعل [4]

وتفيض البلاغة العربية بالمصطلحات والمفاهيم المستعارة من مجال الجنس للإشارة إلى أجناس أسلوبية. فالتضمين، مثلا، وهو ما يدعوه ماسينيون بـ«**الارتداد الدلالي للمفهوم**»، يشير إلى الطمر في الأرض مقابل التخريج، والحديث عن الإنبات هو بالضرورة حديث عن الإخصاب. يضاف إلى ذلك أن كلمة «الضامن» المشتقة من نفس الجذر تعني العاشق المتيّم. لقد ظن ماسينيون أنه عثر في الأضداد اللغوية على موقف فرويدي. وإذا نحن علمنا أن بعض العرب القدماء يطلقون على «التضاد»، كذلك، لفظ «المطابقة»، فإن صورة الجنسين المتعارضين (والقابلين، بذات الوقت، للاقتراب من بعضهما بعضا) تفرض نفسها. كما أن هناك ما يسمى في النحو بـ«المزاوجة»، التي تعني الربط معنويا بين كلمتين أو فعلين أو صفتين أو اسمين بحيث يشكلان (تشكّلان) معا وحدة معجمية جديدة. وهدف هذه العملية هو إغناء، أو لِنَقُل إخصاب، معنى الكلمة الأولى.

---

3 ـ ذكره ت. فهد (T. Fahd) في كتابه «التنجيم العربي. . « la divination arabe »، طبعة ليدن، 1966، ص: 476.

3 ـ المجلة الزيتونية، اكتوبر 1939، تونس، ص 399.

4 ـ أبو حيان التوحيدي، «الامتاع والمؤانسة»، القاهرة، 1953، ج: 3، ص: 145.

ونجد، ضمن البنية النحوية، تراتبية تكاد تكون بديهية فيما يخص الفصل بين الجنسين. فهناك، أولا، التساوق مع المذكر إذا وُجِدَ جنسان متمايزان. وهو أمر لا يخص النحو العربي وحده، إلا أن من اللافت للانتباه ألا يخصص ابن مالك في ألفيته بابا للجنس المذكّر ويخصّصه للجنس المؤنث. تبرير ذلك أن «**أصل الاسم هو أن يكون مذكّرا، والتأنيث فرع من التذكير (مما يذكّر بصورة حوّاء التي تشكلت من أحد أضلاع آدم). ولكون التذكير هو الأصل، استغنى الاسم عن علامة تدل على التذكير. ولكون التأنيث فرعا من التذكير، افتقر إلى علامة تدلّ عليه، وهي التاء والألف المقصورة أو الممدودة**» [5].

هكذا يلعب الجنس [النحوي] دورا نحويا مماثلا للدور الذي يلعبه الجنس في الحياة الملموسة. لكن مع التأكيد على أن الجنس [النحوي] يملك استقلاله الذاتي. فهو أسمى أو أدنى بذاته. وبهذا المعنى فإن النحو العربي ـ وهو نحو معياري و«منطقي» ـ يميل إلى إبراز تفوّق الذكر. وإذا صدّقنا «**الأغاني**» فإن الصدفة شاءت أن يكون أول كتاب عربي في النحو قد أوحت به غلطة نحوية صدرت منْ أنثى هي **بنت أبي الأسود الدؤلي** [6]، كما شاءت أن يخصص الباب الأول منه للتعجب وعلاقته بأفعال التفضيل.

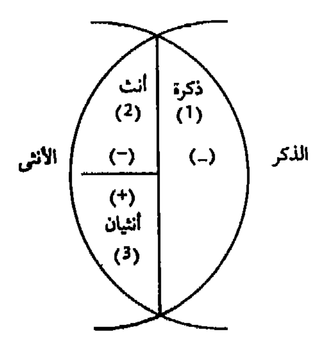
ونحن لا نتوقع، عادة، أن يكون هناك فرق بين المعرّف وغير المعرّف، بين «بيت»، مثلا، و«البيت»، إلا أن أبا **حيّان التوحيدي** يستخلص نتائج تتعلق بتفوّق الذكر انطلاقا من «أل» التعريف، مع الاستدلال بالبنية النحوية المحض للجملة: «**وجرى حديث الذكور والإناث فقال الوزير: قد شرّف الله الإناث بتقديم ذِكرهنّ في قوله عزّ وجلّ: (يهب لمن يشاء إناثا ويهب لمن يشاء الذكور)، فقلت: في هذا نظر، فقال: ما هو؟ قلت: قدّم الإناث ـ كما قلت ـ ولكنه نكّر، وأخّر الذكور ولكن عرّف، والتعريف بالتأخير أشرف من النكرة بالتقديم. ثم قال هذا حسن. قلت: ولم يترك هذا أيضا حتى قال:**

5 ـ شرح ابن عقيل، ج: 2، القاهرة، 1931، ص: 304.
6 ـ الأغـاني، ج: 12، ص: 298 ـ 299.

(أو يزوّجهم ذكرانا وإناثا) فجمع الجنسين بالتنكير مع تقديم الذكران. . . » (7).

إن «أل» التعريف لا تملك هنا وجها مرجعيا، أو دلالة معروفة سبق وجودها، وإنما هي «نبيلة» بذاتها. فالجنس النحوي يملك قيمة خاصة به تقتضي تراتبية تتأصّل بمرور الوقت وتدخل في علاقة تماثل مع التراتبية الجنسية للعالم الواقعي. ويتم كل شيء، في النهاية، وكأن الكلمات تتوزّع إلى «فئات»: بعضها ذو حظوة، والبعض الآخر مجرّد منها. وبعبارة أخرى فإن اللغة تنقل إلى الانسان نسقا جاهزا من القيم يوحي إليه ببعض التصنيفات التي لعله لم يكن لينشئها لو أنه لم يعرف هذا النسق. وتتأكد سلطة اللغة هذه أكثر بمجرد ما نسائل مؤلفي المعاجم. وإذا نحن اكتفينا بملاحظة بعض مشتقات لفظين يشيران، فيما يشيران إليه، وبالتعاقب، إلى الذكر والأنثى، فسرعان ما نجد أننا نخرج، من مجموعة المشتقات هذه بأمرين أساسين: أولهما الفصل الجذري بين الجنسين، والثاني غلبة صفات الذكورة. والواقع:

1 ـ أن زمرتي المشتقات هاتين تتموضعان، على نحو منفصل، في دائرتين دلاليتين تتقاطعان بالكاد لتؤلفا، من ثم، مجالا تداخليا مقلصا، يعطي لما يندرج فيه وجها سلبيا ما: فالمشتق من جنس يصبح تحقيريا عندما يشير إلى الجنس الآخر. والاستثناء الوحيد الملحوظ (كلمة: أنثيان) يؤكد، في انتقاله هذا، تفوّق الجنس المذكّر. ولنبسط ذلك في الخطاطة التالية:



1 = كلمة مشتقة من ذكر، وتعني المرأة المسترجلة أو المتشبهة بالرجال.

2 = كلمة مشتقة من أنثى وتشير إلى الغلام ذي الصوت المتأنث.

3 = كلمة مشتقة من نفس جذر الكلمة السابقة ولكنها تعني الخصيتين.

7 ـ التوحيدي، م.س.، ص: 101.

	(أ)		(ب)		(ج)		(د)	
	العمودية	الأفقية	الحركية	السكونية	الصلابة	الهشاشة	المِلْكية (الجنسية)	الخصاص (الجنسي)
مشتقات « ذكر »	الذِكْر: الابتهال إلى الله، النبل، المطر القوي. الـذِكْرة: ذرية الذكور. المذكّر: العظيم، الجدير بالذكر.		الذَكَر: الشجاع (وكـذا حصان) ذكـر: تذكّر، كـرّر، ضـرب شخصا (على عضوه التناسلي). بحث لابنه عن زوجة.		الذكير: الفولاذ، الحديد الصلب، السيف حدّه من الفولاذ أو الحديد الذكر. الذُكْرة القـوة، الشدّة.		الذَكَر: عضو التناسل، رأس المحراث الخشبية التي تدخل في سكّته. ذكّـر أخصب شجرة (التأبير) الذكري الفحل.	
مشتقات « أنثى »		الأنيثة: اللينة، الرخوة بسبب وفرة العشب (تربة، أرض).		الأنثى: جسم لا حيـاة فيه (حجر، الخ.)		الأنيث: الحديد الرخـو. أنِثَ: أصبح لينا، من كان كلامه رخواً.		الاشارة إلى العضـو المؤنث الغائب. الأنثيان: الخصيتان.

- الجدول رقم : 1 -

2 ـ إن .سرتي المشتقات هاتين اللتين قد لا يكون مدلولهما، أحيانا، على صلة مادية بالرجل أو المرأة تشكّلان مجموعتين من القيم يتمايز الذكر عن الأنثى في تجسيدهما، وإذا نحن واجهناهما نجمت عنهما تعارضات متزاوجة دلاليا نشير إلى أبرزها في (الجدول رقم: 1).

ولنسجّل أن المشتقات التي أغفلناها تجنبا لإثقال الجدول لا تعدّل شيئا من التعارضات المستخرجة، بل إنها، على عكس ذلك، تؤكدها. وغالبا ما يكون ذلك عن طريق الترادف. هكذا فان كلمة آنَثُ تعزز معنى كلمة أنيثة (في خانة: الأفقية)، كما تعزّز كلمةُ المذكّر كلمةَ الذكير (الصلب المتين)، الخ... وإذا كان الجدول متميزا، علاوة على ذلك، وبجلاء، بامتناع نفاذ إحدى مجموعتي المشتقات إلى الأخرى (باستثناء كلمة أنثيين)، فلأن كلّ نَقْلٍ ـ ومثلما تشير الى ذلك الخطاطة السابقة ـ سلبي كيفا. وإذا نظرنا الآن إلى الرجل والمرأة باعتبارهما مركزين لهذين المجالين الدلالين، أمكن لنا الخروج بالملاحظات الموجزة التالية:

1 ـ يبدو الرجل في التعارض (أ) أقدر من المرأة على الاتصال بالله (الابتهال) وبالكون (المطر) وبالناس (الذرية). وتوحي علاقة المطر بالأرض بصورة المرأة العاجزة عن الإنجاب في غياب الرجل، والتي تتخذ وضعا مستسلما هو وضع التلقي.

2 ـ وتبلغ سلبية المرأة أوجَها في التعارض (ب) لكي تصبح قصورا ذاتيا، في حين أن حركة الرجل يتم التعبير عنها بصفات خلقية حيوية (الشجاعة)، ويميل إلى الفعل. ويبدو أن المرأة ـ الحجر كانت معروفة في الأسطورة العربية: فالحاج الذاهب من مكة إلى عرفات يلقى في طريقه حجارة تدعى النسوة. ويُروى «أن أمرأة من العصر الجاهلي علقت عن طريق الزنا، فلما جاءها المخاض أتت إلى ذلك المكان ووضعت فيه حملها بحضور امرأتين وقفت إحداهما أمامها والأخرى خلفها. ويقال إن النسوة الثلاث تحولن إلى حجارة (تبعا **للأزرقي**). كما أن هناك أسطورة أخرى رواها **ابن المجاور** تتعلق بامرأتين تحجّرتا في «**نقيل**» جنوب الجزيرة العربية، حيث ما يزال عضوا أنوثتهما

مرئيين في الصخر إلى اليوم. ويضسف ابن المجاور: إنهما لازالتا تحيضان بانتظام إلى اليوم» (8)

3 ـ ويصبح الاتجاه والحركة، في التعارض (ج)، حاسمين وغير قابلين للانفصال عن بعضهما بعضا لدى الرجل الذي هو كالسيف القاطع لا يلين. أما إذا سعت المرأة، بالمقابل، لأن تكون صلبة فإن طبيعتها، هي بالذات، تخونها (الحديد الرخو).

4 ـ وأخيرا إن الرجل الذي يتماهى مع ذاته، في التعارض (د)، يؤكدها بفضل جنسه هو بالذات. أما «الخصاص» المورفولوجي الذي تستشعره المرأة، حسب فرويد، فيتمثّل في عدم وجود كلمة مشتقة من «أنثى» تشير إلى عضو المرأة.

إننا نتوقّع مسبقاً، انطلاقا من هذا المثال في الايحاء الدلالي، إلى أي مدى كان الشعر الذي نحاول دراسته «عملا في اللسان» حقا. لّسان يدمج، دون أن ندري كيف، خطاطةً من الصلات التي لم ينقطع الشعراء عن فكّ رموزها، وتحيينها بالتالي ـ كل بحسب حدسه وفهمه ـ في دلالة إيحائية داخلية، وبمصطلحات أنثربولوجية. ولن نبالغ إذا نحن اعتبرنا النقد العربي الكلاسيكي، ذا الطابع البلاغي بالأساس، يقوم على انشغال حقيقي بمواجهة العمل الشعري بهذه الدلالة المحايثة للّسان. إن تماثل الموضوعات [ج: موضوعة] الذي ضاق به المحدثون لم يكن، في عمقه، غير ضرب من الوفاء العربي لسلطة لسان غنيّ إلى حدّ أنه يكفي الولوج إليه للوقوع لا على صيغة تعبير فحسب، بل وعلى سلوك للعيش كذلك.

بهذا المعنى فإن تطور الموضوعات الذي عرفه الشعر العربي الاسلامي ـ والموازي ضرورةً لتطور في الأسلوب ـ يمكن النظر إليه باعتباره نوعا جديدا من العمل داخل اللسان. إلا أنه لا يجب أن نبالغ في تقدير مدى هذا التطوّر، ذلك أنه على الرغم من التحولات الاجتماعية ـ التاريخية المهمة، فإن الخطاطة

8 ـ ت. فهد، م.س.، ص: 16.

التي يقترحها اللسان، ولاسيما فيما يخص علاقة الرجل بالمرأة، تظل خطاطة يُرجع إليها. وحين حاولت ايديولوجيا الاسلام ملاءمة هذه الخطاطة مع متطلباتها، واجهت المقاومة الدلالية لما يسمى اليوم «الشكل ـ المعنى» والذي كان يعني عند العرب «الشكل ـ المعنى ـ المعيش». وإذا كان الاختيار قد وقع، في هذا الكتاب، على الشعراء العذريين، فلكي ننظر فيما إذا كان التعديل الشعري الأول لعلاقة الرجل بالمرأة لايتطابق، حقاً، مع موقف جمعي يتميّز بهامشيته تجاه المجتمع العربي لذلك العصر.

وإن ما ذكرناه الآن يطرح علينا سؤالا هو: كيف حصل أن كان هناك في آن واحد تجنيس للسان وفصل بين الجنسين ينجم عنه ضرورة، وفي المقام الأول، غياب للتبادل اللفظي؟ وعلى ما يبدو، فإن هذا الأمر ممكن تفسيره بوضع طريف: ذلك أن كل شيء يدفعنا إلى الاعتقاد، عموما، بأن المجتمع العربي لم يكن يقبل التوازي بين التبادل الجنسي والتبادل اللفظي على مستوى الزوجين، مع تساهله فيه في مواضع أخرى. ورغم ما قد يبدو في الأمر من مفارقة فإن الموضوع الحقيقي للكلمة «غير المخصّصة» كان الزوجة على وجه التحديد، فتُجاهها، خاصةً، إنما كان الرجل يستطيع تأكيد غلبة الذكر عمليا، وتأكيد التطابق مع الصورة التي كان الآخرون يكونونها عنه. لهذا كان الرجال والنساء، سواءا أكانوا مرتوين جنسيا في بيوتهم أم لا، يسعون خلف أوساط يستطيعون التعبير فيها شفويا عن تلذذهم أو عن تفريغهم [الجنسيين]. وأشهر مثال لتلك الأوساط هو «المجالس» التي كانت أكثر نشاطا في العصر الأموي، رغم أنها ترجع [في نشأتها] إلى ما قبل الاسلام. لقد كان الجنسان يجتمعان فيها، إن لم يكن بِحُرِّية تخالف القواعد الدينية فبدعوى المزاح على الأقل. ويبدو أن هذا المزاح الذي يتم بصورة تبادل للحديث بين الجنسين من غير أن تربط بينهما علاقة زواج أو قرابة كان مقبولا على وجه العموم [9]. بل إن هذا التبادل سيتم لاحقا خارج المجالس ذاتها، وعن طريق المراسلة. الشيء الذي سيسمح، أحيانا، بالتعبير عن شبق جدّ جريء، من

9 ـ كانت هذه المجالس تنعقد حول الشاعر على وجه التحديد، وقد يحدث أن يُدعى الشاعر من طرف مجموعة من النساء فيحدّثهن حتى الفجر. (الأغاني، ج: 1، ص: 161).

قبيل ذاك الذي نقلناه في رسالة ينسبها كتاب «الأغاني» إلى شخص يدعى ابن حمدون كجواب منه على رسالة لـ دقاق المغنية العباسية. إن هذا يصف قوة عضوه الجنسي بكثير من الخيال ومن العناية بالتراكيب البلاغية إلى حدّ أنه يستعير مقطعا شعريا حربيا من شاعر سابق على الاسلام. استعارة لم تكن لتتيسّر لولا تعاظل اللسان: فالذكر يدل على السيف وعضو الذكورة في آن [10].

أفلا يمكننا أن نجد في غياب التبادل اللفظي العاطفي بين الأزواج مظهرا لدفاع ذاتي اجتماعي تقليدي؟ ذلك أنه كلما ازدادت حميمية الزوجين ازداد انغلاقهما على ذاتهما وقلّ انفتاحهما على الآخرين. « ويمثّل الأزواج المحبّون لزوجاتهم حالة استثنائية تحتفظ التصانيف الشعرية بذكراها التي تعود إلى أزمنة موغلة في القدم، مثل ما أورده الكسائي مثلا. كما يمكن أن يُنظر إلى الزوج الذي يبالغ في حبّ زوجته نظرة سيئة، بل وقد يُرغم على تطليقها (كما يقول الأنطاكي) على نحو طبيعي بفعل ضغط الجماعة أو ضغط أب الأسرة الذي هو تجسيدها المتأخر» [11]. ولعل جريرا (الذي مات في حدود عام 733م) كان أول من نظم شعراً في امرأته (لكن بعد موتها) استهله بقوله:

لولا الحب لعادني استعبار ولزرت قبرك والحبيب يزار [12]

وقديما بيّنت الخنساء (التي توفيت أيام عمر بن الخطاب، أي قبل 644م) أن الصمت القائم بين الزوجين يمكن أن يحلّ محلّه حوار بين الاخوة والأخوات. وقد نذرت ألا تبكي إلا أخاها صخرا. أما الأبيات القليلة التي

10 ـ لا ندري ما إذا كان حذف رسالة دقاق التي تصف فيها «عضوها التناسلي بطريقة عجز ابن حمدون على الردّ عنها» (والواقع أن محتنا هو الذي أملى عليه الرسالة) يعبّر عن موقف يتّخذه الذكر في مجتمع ذكوري. وعلى أي حال، وسواء أكان الحذف قصديا أم لا، فإنه يحيلنا على فكرة «النقص» الأنثوي المتضمّن في اللسان ذاته (انظر الاغاني، ج: 12، ص: 283).

11 ـ فادي (Vadet J.C.) «الحس العذري بالمشرق خلال القرون الخمسة الأولى للهجرة»، (l'esprit Courtois en Orient dans les cinq première siècles de l'hégire)، دار ميزوناف (Maisonneuve)، باريس، 1968، ص: 103.

12 ـ ديوان جرير، دار صادر، بيروت، 1960، ص: 154.

أخلفت فيها نذرها فقد كانت موجّهة إلى أخيها الثاني: معاوية. إلا أنه لم يكن ممكنا، في زمن الخنساء، تصوّر امرأة تنشيء ديوانا من الشعر في زوجها، ولا رجلا ينشيء ديوان شعر في زوجته.

هكذا ننتهي هنا إلى نتيجة سبق لـ ليفّي ستراوس أن خرج بها حول الأسرة: **«هناك نتيجة هامة ينبغي أن تظل ماثلة في الذهن، وهي أن الأسرة الضيقة لا يمكن اعتبارها لا كعنصر ولا كمحصّلة للزمرة الاجتماعية. وبتعبير أفضل فإن الزمرة الاجتماعية لا يمكن أن تتشكّل إلا بالتميّز عن الأسرة، وبالامتثال لها إلى حدّ ما... ومع ذلك فإن الهم الأول للمجتمع تجاه الأسرة ليس هو حمايتها ولا تدعيمها، وإنما هو يكمن بالأحرى في الحذر منها، وفي رفض حقّها في الوجود على نحو منعزل أو بصورة دائمة»** [13]. ولنضف أن الحذر تجاه الحميمية الزوجية، في المجتمع العربي القديم على الأقل، كان يعود، بدرجة كبيرة، إلى التعارض الجذري بين الرجل والمرأة، ذلك التعارض الذي كان اللسان العربي قد أقامه داخله هو بالذات.

13 ـ كلود ليفّي ستراوس، «الانسان والثقافة والمجتمع»، ص: 284. أوردها لوك توري (Luc Thoré) في مجلة (l'action populaire)، مارس 1965، ص: 312.



الفصل الثاني:

يوسف، المثال القرآني المحكم

لا يتعمق الأمـر هنـا بالحديث عن الكيفية التي تغضّ بها الدراسات التقليدية حول الاسلام الطرف عمّا هو جوهري، نعني حياة الناس. ولكيلا نشـير إلى غير ثغـرة واحدة نقول إن مشكلة اللسان التي حاولت الصفحات السابقة إظهار أهميتها، لم تثر انتباه حتى أولئك الذين يتكلمون عن رواسب قبـ ـ إسلامية. والحال أن الالتباسات، وإن في أمثال هذه الدراسات بالذات، كثيراً ما تكون ذات طابع دلالي. فعندما يعقب بوسكي (Bousquet) مثلا، على «الأخلاقية الجنسية في الاسلام» مؤكداً أنه «لا أخلاق في الاسلام» (سالكا نفس طريق سنوك هورغرونجه (Snouk Hurgronje) الذي كان يدافع ـ كما لاحظ ذلـك بوسكي نفسـه ـ عن أنه «لا حقَّ في الاسلام»، أو طريق تور آندري (Tor Andrae) الذي يدعي أنه «لا عبادة في الاسلام»): فإنه لا يزيد عن أنه أخطأ في التسمية [1]. ذلك أن المدلول الذي يسعى للاشارة إليه ربما لم يكن موجوداً في الواقع الاسلامي (وأيضا، أي واقع؟)، أو لعله موجود، لكن بتسمية أخرى غير تلك التي يستند إليها المؤلف.

أمـا إذا انتقلنـا إلى اللسـان فالفـرضية هي التالية: لعل مجموعة من التصـورات القبـ ـإسـلامية ظلت موجودة، دون شك، في الذهنية الجماعية للمسلمـين بفضـل اللسان وبفضله وحده. ومن ثم فإن إحدى الصعوبات الكبرى التي ربما كان للديانة الوليدة أن تصطدم بها كانت هي معارضتها لما تعوّد العرب على لقياه في لسانهم بنسق تصوّري ما. وقد بدت الايديولوجية

1 ـ ج. هـ. بوسكي (G.H. Bousquet) . «أخلاقية الاسلام الجنسية» (l'éthique sexuelle de l'Islam)، ميزوناف (Maisonneuve)، 1966، الطبعة الثانية، ص. 1.

الاسلامية، في هذه النقطة، مرنة وبارعة إلى حدٍّ بعيد. ذلك أن القرآن لا يفتأ يكرّر أنه أُنزل باللسان العربي [2]. على أنه لم يكن لأحدٍ أن يجهل ذلك. فقد كان الأمر في الواقع، تطميناً: إذ أن الصورة التي يعطيها هذا اللسانٍ للعربي عن نفسه ينبغي أن تظل سليمة في جزئها الأساسي، أي في جزئها البيِّن. وذلك أن القرآن، هو أيضا، عمل معجِز في اللسان لا يمكن تقليده، علاوة على أنه لا يعدم تلوينات خاصة به يمكنه استعمالها [داخل هذا اللسان بالذات].

وكيفما كان الحال فإن العلاقة الأساسية (علاقة الرجل بالمرأة)، بالكيفية التي أُقـرّت بها من قبل اللسان، وفي اللسان، تأخذ في القرآن تصوّراً يكاد يقـترب من مصـطلح «الـطبيعي». وإذا تركنا الوجه الأخلاقي جانباً، يبدو القرآن وكأنه يفسِّر الدلالات الايحائية التي تحدثنا عنها آنفا. نسوق هنا مثالاً عن تعارض «العمودية ـ الحركية» مع «الأفقية ـ السكونية»: **«نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم»**. وهو أمر لا يتباين، في روح القرآن، مع تلك الاشارة إلى القدرة الالٰهية [3] في الآية القائلة: **«وجعل بينكم** (بين الرجل والمرأة) **مودّة ورحمة»** [4]

يضاف إلى ذلك أن العرب، في ميدان الجنس خاصّة، لا يترددون في تكملة أو ملاءمـة صورة قرآنية ما ـ تمّحي فيهـا إحـدى المـلامـح الأساسية عندهم ـ مع تصوّرهم القديم للمذكر والمؤنث. وإن قصة يوسف بن يعقوب لمهمـة هنـا على نحو خاص: فهذه الشخصية، من جهة، «نموذج» تاريخي «تبنّاه» العرب المسلمون مع الملاءمة بينه وبين ما هو عربي بالأساس؛ ومن جهة أخرى فإن الشكل القصصي الذي يطبع جزءاً من سورة يوسف يجعل تفحصّ النص أسهـل. أمـا الأصـل العبري ليوسف فليس له أي وزن ملحوظ في

---

2 ـ «كتاب فُصِّلت آياته قرءاناً عربياً لقوم يعلمون» (فصلت، 3)، «إنّا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون» (الزخرف، 3)، «بلسان عربي مبين» (الشعراء، 195)، إلخ.

3 ـ (البقرة، 223). نجد في سورة النساء (الآية 34) أن «الرجال قوّامون على النساء». ويفيد جذر كلمة «قام» من بين ما يفيده، الوقوف والانتصاب.

4 ـ (الروم، 21).

القصة [5]. ولم تتم الاشارة إلى خصوصية كونية ـ جغرافية لمصر، التي جرت الحكاية فيها، إلا في الأسطورة التي طُورت انطلاقا من هذه القصة. وهي مسألة سنعود إليها لاحقا، إلا أن المهم الآن هو أن تعديل شخصية يوسف من قبل التأويل لم يكن غير وسيلة لدمج هذه الشخصية، مزيداً من الدمج، ضمن التصوّر العربي للمذكّر. وعندما ثبت للنبي براءة رجل كان قد اتهم بالزنى قال: «**الحمد لله الذي جعل في أمتي نظير يوسف الصدِّيق**» [6].

إن أول ما نلاحظه في هذه القصة القرآنية [7] هو حركة واقعية، محصورة بين التوتّر النفسي والسكون المادي. حركة متصاعدة في مرحلة أولى، حيث تدعو زليخا [8] يوسف إلى الاثم الجنسي (الآية 23). ثم يندفعان كلاهما نحو الباب: هو قصد الهرب، وهي قصد الامساك به. فتمزق زليخا قميص يوسف من الخلف (الآية 25). وفي مرحلة ثانية تصبح الحركة تراجعية: فيوسف صار مهدداً بالسجن أو بالعذاب الأليم (الآية 25). وهو يذعن (الآية 33). وعلى الرغم من دلائل براءته، فإن العزيز يلقي به في زنزانته إلى حين (الآية 35).

---

5 ـ يبرز «سفر التكوين» بجلاءٍ بعض معالم الحياة النفسية الاجتماعية للعبريين، تلك المعالم التي أراد القرآن غضّ النظر عنها أو تعويضها، مثل: أهمية الحمار، إذ خشي إخوة يوسف من أن يستولي أحدٌ على حميرهم (43ـ18). كما أن يوسف بعث إلى أبيه بعشرة حمير وعشر أُتُنٍ محملة بالهدايا (45ـ23). أما القرآن فيتحدث عن جمالٍ (يوسف ـ الآيات: 65، 72، . . .)؛ ومثل الحذر والخديعة، إذ قال يوسف لإخوته: «**جواسيس أنتم، لتروا عورة الأرض جئتم**» (42ـ9)، والتمييز العنصري: منع المصريين عن تناول الطعام مع العبريين (43ـ32)؛ وتجميع الثروات: «**فجمع يوسف كل الفضة الموجودة في أرض مصر وأرض كنعان، بالقمح الذي اشتروا، وجاء يوسف بالفضة إلى بيت فرعون**» (42ـ14)، وقد اشترى كل قطعان المواشي (47ـ17)، وكل أرض مصر (47ـ20)، إلخ. . .

6 ـ السرّاج، «مصارع العشاق»، ج 2، دار بيروت، 1958، ص 239.

7 ـ المقصود «سورة يوسف» والمشهد الذي يجري بين يوسف وزليخا، تلخصه، عموماً، الآيات 23ـ25.

8 ـ تتحدث القصة القرآنية عن «امرأة العزيز» وهو سيد مصري: أما إسم زليخا، فقد أطلق على هذه المرأة من قبل المفسرين.

ظاهريا، يبدو أن علاقة «الحركية المذكرة/السكونية المؤنثة» قد انعكست. إلا أن هذا ليس هو واقع الحال، مادام يوسف وزليخا لا يملكان نفس الطبيعة ولا نفس درجة الحركية، وفعلا:

أ) - فالرجل هو الذي يطلق الحركة. ويشكل الهوى الأنثوي تجاهه نقطة الانطلاق. وإذا كان قميص يوسف قُدَّ من دُبُرٍ فإن تلك واقعة مضمونها أن يوسف سبق امرأة العزيز، أي أنه أسرع منها وأكثر حركية. أما سكونية يوسف فليست سوى وقفة استراحة. بل إنها، وأكثر من ذلك، منتِجة: مادام السجين يؤوِّل حلم الملك (الآيات: 47 - 49) ويكون ذلك سببا لإطلاق سراحه.

ب) - وبمقابل ذلك كان إخفاق زليخا حاسماً. فـ«سكونيتها» هي وضع نهائي: أي انعدام حقيقي للاشباع الجنسي، يليه (الآية 51) اعتراف بكذبها. أما عند يوسف فإن عدم الاشباع يتم «تصعيده» بفضل العصمة الالهية. كما أن ثمة إخفاق أنثوي جماعي: فالنساء اللواتي دعتهن زليخا لتثبت لهن مشروعية هواها واللواتي افتتنَّ بجمال يوسف، قطّعن أصابعهن لذهولهن (بالسكاكين التي كن يمسكنها بأيديهن).

ج) - إن اتجاه الحركة عمودي بالنسبة للرجل، أفقي بالنسبة للمرأة. فيوسف، في وضعه الحرج، يتصل مباشرة بالله. أما زليخا فإن زوجها هو الذي يحاول أن يوجّهها نحو الله (الآية 29). وعلى الصعيد الاجتماعي نرى يوسف يرتقي منذ إطلاق سراحه: «أنت اليوم لدينا مكين أمين»، يقول له العزيز (الآية 54). فينتصر على زليخا، محبطاً عواطفها، الفاضحة علاوة على ذلك.

من هنا فإن منتهى الحركة ليس واحداً. فهو في حالة يوسف، إشباع ذو طابع معنوي، ستضيف إليه الأسطورة إشباعا جنسيا. أما عدم إشباع زليخا فيصبح كاملا في هذه الأسطورة التي تقوِّلها إن زوجها عاجز جنسيا. الشيء الذي يتطابق مع التعارض: مِلكية/خصاص.

هكذا، فإن ثمة، تبعا لهذه الملاحظات الثلاث، لدى الرجل والمرأة بالتعاقب:

العمودية + (الحركية ← السكونية ← الحركية) = الاشباع.

الأفقية + (السكونية ← الحركية← السكونية) = اللا إشباع.

أكيد أن هاتين النتيجتين أوضح في الخطاطة عنهما في النصّ. ومن هنا جاءت ضرورة تفسيرهما في الأسطورة. وهو تفسير جمعي بالغ الأهمية، سيما وأنه يلحُّ، خاصة، على حضور وغياب بعض العناصر المعتبرة أساسية في تعريف الشخصية العربية المذكّرة. إنه يخترع، من أجل هذا الهدف، مشاهدَ لا يوحي لنا النص قطّ حتى بمجرد التفكير فيها. نكتفي منها هنا بإعطاء مثالين:

1 ـ إن القدرة الذكرية كامنةٌ في القصة، مُشبَعةٍ في الأسطورة. «**قال رب السجن أحبُّ إليَّ مما يدعونني إليه، وألا تصرف عني كيدهنَّ، أصبُ إليهن وأكن من الجاهلين**» (الآية 33). وواضح أن هذا الميل كان بوسعه أن ينتهي إلى علاقة جنسية بين رجل وأكثر من امرأة واحدة. فالأمر يتعلق بطاقة ذكرية ضخمة. وهذا ما يمكن أن توحي به صورة السكاكين وهي تقطع أصابع الحاضرات بفعل افتتانهن بيوسف.

لقد أرادت الأسطورة إظهار أن الإحجام الورِع ليوسف، لا يضع ذكورته موضع شك. وهكذا فإن مؤلف «**مصارع العشاق**» يورد أن يوسف ـ أمام إغراءات زليخا المتواصلة ـ «قد انقاد بعض الانقياد (انقياداً يساوي جناح بعوضة)، فظهرت الرغبة على وجهه وجعلته مشرقاً، وكان سرواله معقوداً تسع عشرة عقدة، فحل أول عقدة وإذا قائل يقول: «**ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن**». ثم إن الله أوحى إلى جبريل أن التحِق به، وإنه معصوم ضمن مجلس الرسل. فانفتح السقف فوراً وهبط جبريل عليه السلام: فضرب صدره ضربة فخرجت شهوته من أطراف أنامله» [9]. وليس لنتيجة هذا التدخل الالهي على الصعيد الجنسي إلا أن تكون مؤقتة، بالنسبة للمعتقد الشعبي العربي. فالذكر يجب عليه أن يرتوي. ويرى مؤلف نفس الكتاب أن **يوسف**

9 ـ السرّاج، «مصارع العشاق»، م.م، ج1، ص ص: 165ـ166.

انتهى إلى الزواج من **زليخا** [10]، التي، يضيف كاتب آخر «أتته صاغرة، سائلة، راغبة في الوصل الحلال» [11].

2 ـ ورغم وثوق زوج زليخا من خداع زوجته له فإنه اكتفى بالقول: «**يوسف أيها الصدّيق، أعرض عن هذا، واستغفر لذنبك إنك كنت من الخاطئين**» (الآية 29). وهنا نجد انعداماً للغيرة يستحيل تصوّره في قصة عربية الشخصيات. وهو انعدام مُقلق إلى حدٍّ أن البعض سعى إلى تفسيره «علمياً»: بكون مصر، حيث يجري المشهد، تقع، فيما يُفترض، تحت طالع الجوزاء. الأمر الذي ينجم عنه، من بين ما ينجم، قلة الغيرة لدى ساكنيها [12].

يكفي النظر إلى الحيِّز الكبير الذي تشغله موضوعة الغيرة في مؤلفات الحب العربي. وإذا اكتفينا بمثال واحد، نشير إلى أن الحديث النبوي التالي ذو

10 ـ م.س. ص 66.

11 ـ ابن الجوزية، «روضة المحبِّين»، القاهرة 1956، ص 441. مما يجدر ذكره أن الجمال الجسماني البشري هو الذي يعطي المشهد انطلاقته. وتبعا لابن الجوزية (م.س. ص 252) فإن فعل استعصم (من العصمة) الوارد بالآية 32 يشير إلى «امتناعه (يوسف) عن عرض جماله». ومن الخطأ الاعتقاد بأن تلك مسألة خاصة بالنساء. بل إنها يُنظر إليها، في الواقع، باعتبارها علامة هامة من علامات الذكورة. إن زليخا ضحية لعاطفة يتعارض فيها جمال يوسف مع عجز زوجها الجنسي (**المصارع**، ج1، ص 166). إنه جمال خارق: يمثل، مع جمال سارة، زوجة إبراهيم، نِصف جمال العالم كله (**الروضة**، ص 223). من هنا يقال، مثلا، إن المرأة الحامل كانت تُسقط حملها بمجرد ما ترى يوسف (م.س. ص 145).

ولما رأى المسلمون في هذ الجمال ملمحاً للمذكر، انتهوا إلى أن يجدوا يوسفهم. هكذا أطلق عمر بن الخطاب لقب «يوسف هذه الأمة» على جرير بن عبد الله (م.س. ص: 222). وصار هذا الجمال ذا أثر مع مصعب بن الزبير الذي «إذا رأته امرأة حاضت لحسنه وجماله» (م.س. 145). وقد حفّزت عناية الرسول الكبرى بوسامته وأناقته، تلك العناية التي ذهبت به إلى حد القول: «**إذا أبردتم إليَّ برداً، فليكن حسن الوجه، حسن الاسم**» (م.س. 223) ـ حفزت هذه العناية الناس على الاهتمام بوسامتهم، اهتماماً تولّد عنه تنافس بين الذكور يتعارض، أحياناً، مع حسنِ تسيير الأمور الدينية: فهذا مصعب نفسه ينزل عن المنبر ما أن يرى الحسن البصري داخلاً المسجد «**فدخل الحسن البصري، وكان من أجمل الناس، فنزل مصعب عن المنبر**» (م.س. ص 224).

12 ـ **الأنطاكي**، «**تزيين الأسواق**»، القاهرة، 1279 هـ، ص: 289.

أهمية قصوى: فالعربي يعارض بعفويته المبدأ الحقوقي الاسلامي الذي يمنع الانتقـام الفوري بسبب الغيرة على الزوجة (إذ لا بد من أربعة شهود حتى يمكن إقامة الحدّ على المتهم بالزنا) يضاف إلى ذلك أن النبي يبرّر رد الفعلِ هذا: فقد قال الصحابي سعد بن عبادة: «**يارسول الله، يارسول الله، أرأيت إنْ وجدتُ رجلًا مع امرأتي، أُمهِلُهُ حتى آتي بأربعة شهداء؟ فقال النبي نعم. فقال سعد: والذي بعثك بالحق إن كنت لأضربنه بالسيف غير مصفحٍ. فقال النبي (ص): ألا تعجبون من غيرة سعد؟ لأنا أغْيَرُ منه، والله أغْيَرُ مني**»[13].

13 ـ الروضة، ص: 301.



الباب الثاني:

الثبات والتكوين



الفصل الأول:

البنية والدلالة

- 1 -

إن مفهـوم البنية، كما هو مستخدم هنا، مفهوم بسيط أو مبسّط. إذ المقصود بكلمة بنية هو مجموعة من العناصر الأساسية التي تقوم فيما بينها شبكة من العلاقات المتبادَلة بحيث أنه إذا تغيّر أحدها أو زال تغيّرت دلالة العناصر الأخرى بصورة موازية. وتتنوع هذه البنية من عمل إلى آخر، كما يمكنها أن تتنوع داخل العملَ الواحد.

إلا أن هذا التعريف لا يستبعد التعسف (مادامت المعايير المحدِّدة لما هو أساسي غير مُثْبَتة)، وإنما هو يحاول إيجاد انسجام العمل. وبما أننا لا نستطيع - في حدود الدراسة الحالية - أن نكثر من مقاربات التحليل، فسنكتفي بحصر «بنية شاملة ذات دلالة»، على أن نبرز، مع ذلك، بعض «البنيات الصغرية» الهامة على نحو خاص. ولكي يصبح هذا البناء التصوّري ممكناً، فلا بد من الانطلاق من «مُسلَّمة» تقول: إن الانتاج الشعري الذي نحن بصدده يشكّل كلية متماسكة. وبالتالي سيتم اعتبار التناقضات والتعارضات وكأنها تندرج ضمن عمـلٍ واحد أنتجه شاعرٌ واحد. وهو افتراض غير مغالٍ، مادام من المحتمل دائماً بالنسبة لأي شاعر أن يعارض قصائده، بل وأبياته، بعضها ببعض.

غير أنه لابد من الاشارة، منذ الآن، إلى قيدٍ [يحدُّ هذه الدراسة] هو أنه: لن يقوم عملنا على استخراج بنيات لسانية أو بنيات جمالية، بحتة. بل إن الأولى منها سيجري تعويضها، قدر الامكان، ببنيات ذات طابع دلالي. أما الثانية فتتعلق بالخاصية الأدبية التي لا نقصد إلى تحليلها هنا. وأخيراً فإن العناصر الأساسية تشير إلى الرموز التي تحيلنا عليها قراءة نصٍّ ما.

وهناك نقطة رئيسية، ستتاح لنا الفرصة العودة إليها على مستوى التطبيق إلا أنه لا بد من إثارتها الآن وهي: ما العلاقة الموجودة بين الكون الأدبي والعالم الواقعي؟ إن أول ما ينبغي علينا القيام به هنا هو استبعاد مفهوم «الانعكاس» من كل إجابة على هذا السؤال الذي ما يزال موضع نقاش بين علماء اجتماع الأدب. ذلك المفهوم الذي تولّد، على وجه الاحتمال، عن الوضع الخاص بالاقتصاد. ولعل الأدب الماركسي طوّره لتدعيم الأطروحة القائلة بوجود تأثير أولي للقطاع الاقتصادي على قطاعات الحياة الاجتماعية الأخرى، أي للبنية التحتية على البنيات الفوقية. بل ومن هنا جاء تحديد «الانعكاس الفعّال»، المبالغ في التأكيد فوق ذلك. والحال أنه ما أن نغضّ الطرف عن الطابع الرمزي للعمل، فإن هذا يفقد استقلاله الذاتي كيلا يُنظر إليه ويُعالج إلا باعتباره شهادة مباشرة على انشغال اجتماعي معين. وقد نجم عن مفهوم «الانعكاس» هذا عيبان كبيران، أولهما الاهتمامات المفرطة بأن نستخرج من العمل معلومات تاريخية محضة (مثلما يحصل تجاه قصص «الأغاني»)، وثانيهما الميل إلى تفسير كل شيء بعامل تاريخي مهيمن. بحيث ننتهي إلى حلقة مفرغة: أي إلى إضاءة العمل بمعطيات تاريخية، مستمدة، هي نفسها، من العمل. يضاف إلى ذلك أن ثمة مفارقة: فنحن نختار، قصد الدراسة، أجمل النصوص، ولكننا ننتزع منها قوتها المبدعة بحكم أننا لا نبحث فيها إلا عن آثار تجربة معيشة. وإذا نظرنا إلى الأعمال التي انتهت إلينا باعتبارها حصيلة لاصطفاء قام به الجمهور ثم الناشرون، وبأنها لا تمثل، بالتالي، غير نسبة مئوية ضعيفة من مجموع الانتاج، فإننا سننتهي إلى الاعتقاد بأن أضعف الأعمال هي وحدها التي كانت قد قاومت تحدّي الزمن.

لقد كان شيلر يؤكد في مراسلاته مع غوته أن «التصوير الشعري، من حيث أنه صحيح بإطلاق، لا يسعه أن يتوافق مع الواقع». والواقع أن كل الأجناس الأدبية، بما فيها الأكثر واقعية، تفضي إلى كون خيالي ينبغي البحث لا عن تطابقه مع التجربي بل عن تماثله البنيوي معه. والحال أن القائل بالتماثل، يقول، كذلك، بوجود المسافة والموقع، ومن ثم، بوجود إمكانية للمقارنة. وقد كتب لوسيان غولدمان، الذي تدين له هذه الملاحظات بالشيء الكثير، يقول: «هكذا يمكن لكون خيالي، غريب عن العالم التجربي تماماً في

الظاهر، كإحدى خرافات الجن مثلا، أن يكون مماثلا كل المماثلة، في بنيته، لتجربة زمرة اجتماعية بعينها، أو، على الأقل، مرتبطا بها بطريقة ذات دلالة. ولم يعد ثمة أي تناقض بين وجود علاقة وثيقة للابداع الأدبي بالواقع الاجتماعي والتاريخي، وبين أقوى الخيالات المبدعة»[1].

ولنذهب إلى أبعد مما ذهب إليه فلوبير الذي يرى أن الفن يقوم على المبالغة. فقد كان النقاد العرب يرون في مبالغات الشعراء أحد معايير الجودة البلاغية. «فأعذب الشعر ـ على حدِّ قولهم ـ أكذبه»، أي أنه ذلك الذي يحوِّل شكل الواقع أكثر، ويقابله بأجرأ المطامح والمطالب، والذي لا تلبيه الحياة اليومية مطلقا.

ومع ذلك فإن الشعراء العرب نُظِر إليهم دوماً باعتبارهم «امتثاليين» لا قلق عندهم ولا انشغال بتجاوز الواقع القائم. ولم يكونوا، فيما اعتقد، باحثين عن الممكن. ولكن، كيف لا نرى في الألف نجمة ونجمة التي كان هؤلاء الشعراء يشبِّهون بها مجدهم، ضمن هذا الحلم الفني، موضوعاً لطموح جماعي؟ إن صعاليك العصر القديم كانوا يبتعدون أصلا عن الأنظمة، ويؤكدون وجودهم لا بالاندماج الاجتماعي المجاني، بل بالنفي الاحتجاجي. فالتشرّد الجسدي والعاطفي، والتأرجح بين الواقعي وما وراءه، هو ما كان يميز أغلب الشعراء العرب، بمن في ذلك، غالبا، أولئك الذين اعتبروا مجرد «ناطقين» باسم قبائلهم.

معنى هذا، أخيراً، [أن نتساءل]، إلى أي حد يميل التاريخ الأدبي إلى البحث عما يريد أن يجده، أي المطابقات؟ وهو عمل لا جدوى منه، بمعنى ما، مادام لا ينتهي لغير نتيجة سبق للتاريخ أن أنبأنا سلفاً، عنها. والحال أن «العلاقة بين الحياة الاجتماعية والابداع الأدبي لاتهم مضمون قطاعي الواقع البشري هذين، بل تهم البنيات الذهنية فحسب (. . .) [تلك البنيات] التي

1 ـ لوسيان غولدمان (L. Goldmann)، «مسرح جونيه دراسة سوسيولوجية» (Le théâtre de Genet, Essai d'étude sociologique) مجلة معهد السوسيولوجيا، بروكسيل، 1969، ص 338. [أنظر كذلك كتاب «الماركسية والعلوم الانسانية» (Marxisme et Sciences humaines)، غاليمار، 1970، ص 58 ـ المترجم].

تنظم، في آن معاً، الوعي التجربي لزمرة اجتماعية معينة والكون التخيلي الذي يبدعه الكاتب» [2].

وعلى الرغم من أن مصطلح « الزمرة الاجتماعية» ينتمي إلى المعجم السوسيولوجي الابتدائي، فإنه يسترعي الانتباه. وذلك أنه إذا كان متواتر الحضور في الدراسات الاجتماعية، فإنه مايزال بعيداً من أن يأخذ وزنه في الدراسات التي تتناول الأدب العربي. فالشكلي (المسمَّى أسلوباً) أفرط النقاد في شخصنته. ودون مناقشة التماثل الممكن بين الأشكال الاجتماعية والأشكال الأدبية، وهو تماثل يبدو أكيداً، في المنعطفات التاريخية على الأقل، فإن من المغري أن نعتبر أنه لا وجود لذات فردية إلا في الحالات التي يمكن نعتها، دون تطرُّف، بالاستثنائية. إن الشاعر لايعرَّف ـ مثله في ذلك مثل الكلمة الصوسيرية ـ إلا ضمن نسق من العلاقات التي، نقول مرة أخرى، لا تتطابق بالضرورة مع نسق العلاقات الذي قد يكون التاريخ أعلمنا عنه. بحيث أن الحديث عن البنية الشعرية يعني القبول بأن الشاعر ـ وإن لمجرد أسباب ذات طابع مادي ـ عاجزٌ، من حيث هو فرد، عن إنتاج الكون الذي تشملُه هذه البنية. وأن هذا الكون لا يمكنه أن يكون إلا «نتيجة لنشاط مشترك يقوم به عدد مهم من الأفراد الذين يجدون أنفسهم في وضعية متماثلة، أي من الأفراد الذين يشكّلون زمرة اجتماعية ذات امتياز، والذين عاشوا لزمن طويل وبطريقة مكثّفة مجموعة من المشاكل وجدُّوا في البحث عن حلٍّ ذي دلالة لها» [3].

وإذا نحن أخذنا الجانب الشكلي للعمل الأدبي بعين الاعتبار، فسنجد أنفسنا أمام ظاهرة الاستقلال الذاتي. هذا الاستقلال الذي يجعلنا نضع مفهوم «الانعكاس» أو الفكرة الذائعة عن التأثير الضروري والمباشر للبنية التحتية في إبداع الفكر، موضع سؤال. ويتضح هذا الجانب، الذي يستحيل إدراكه بدون المضمون، في سياق سيرورة طويلة ومعقدة على وجه العموم.

أ) ـ هناك جانب أو مجموعة من الجوانب المنتمية للاجتماعي، والعائدة حتما مع ذلك، إلى قطاع أو نسقٍ معين، تنتقل عن طريق تحوّلها إلى العمل [الأدبي]. وهي جوانب يختارها مؤلِّف هذا العمل أو يقع تحت تأثيرها من بين

2 ـ نفس المصدر.

3 ـ نفس المصدر.

جوانب متعـدِّدة يمكنهـا أن تؤثر عليه. وهو اختيار يمليه، عادة، مضمون الوعي الجمعي الذي ينتمي إليه المؤلف. وقد لا يكون هذا واعياً بذلك. أما عن التنقيل، فهو ليس مباشراً: إذ قبل أن ينتقل الموضوع إلى التعبير، يجب أن يُدرك، وأن يُعدَّل بالتالي.

ب) ـ إن المضـمـون الأدبي، بحـكـم تجدُّده عن طريق التنقيلات المتعاقبة، يُبدع هو نفسه صورة التعبير الخاص به. الأمر الذي ينطبق على جميع مجالات الفكر البشري: فالفلسفة واللاهوت والأدب إلخ... لا تخرج عن هذه الاوالية الداخلية التي تجعل المنقول ـ انطلاقا من مرحلة يصعب تحديدها ـ يتفكك على نحو من الأنحاء، لكي ينشىء اعتماداً على العناصر التي تُشكِّله، تركيبات جديدة لا صلة ظاهرة لها بالعالم الواقعي. ومن هنا تنبع ضرورة القيام بتـأويل على مستـوى العلامات. بمعنى أن ما يبدو وكأنه «يعكس» حقيقة اجتماعية ما [«عكساً»] مباشراً، ليس، في بعض الأحوال، غير تواصلٍ، أو ترتيب بين النصـوص. وقـد كان الشـاعـر العربي القديم على بيِّنة من هذه الـظاهـرة. يرى فيهـا ميل [الشيء] الجـمالي إلى التـماسـك، أو إلى التوازن بالأخرى. وإن ما ندعوه، غالبا، بالقطيعة أو التحول، بل وبالتطوّر، ليس في عمقـه، غير اضـطراب [يطرأ على هذا] التـوازن. وكان النقاد العرب، في القـرون الأولى للاسلام، قد صنفوا الموضوعات [ج: موضوعة] الشعرية، وأشـاروا إلى تواتـرهـا أو غيابهـا لدى هذا الشاعر أو ذاك، إلا أن الغياب بالضبط، هو ما أدهشهم دوماً، بل وصَدَمَهُم.

ج) ـ ولكي يتميز شكل ما (جنس، موضوعة إلخ) ويتحدد، لا بد من مضي حدٍّ أدنى من الزمن. هكذا ـ وهذا أمر أساسي في تاريخ الأفكار ـ فإن تباعداً زمنياً يفصل «الحدث» المنقول عن الشكل الوليد. وهي ملاحظة كافية لرفض أي ميل تركيبي لوضــع المعـطيات الـزمنية لمختلف قطاعـات الحياة الانسـانية في شرائـح سببية أفقية. ذلـك الميل الـذي تظهر أسوأ نتائجه في التحقيقات الأدبية التي يُقام بها ارتكازاً على حقب تاريخية محدَّدة، ولاسيما ذات الطابع السياسي منها [4].

4 ـ هكـذا نستطيع أن نخمِّن، مثلاً أن الشعراء قد تصوّروا التشبيب على أنه استجابة لوضـع ملموس، قبل أن يُصاغ في «موضوعة» مضبوطة تواضعياً. وفي سياق نفس←

أما أن يميل مجموع النتاج الشعري لعصر (أدبي) معين إلى التماسك، فذلك مما يقودنا إلى فكرة توازن ذاتي قائم بين الموضوعات [ج: موضوعة]، يحافظ على النظام الشكلي للكون الشعري. مقابل إشارات القصّة السردية والأسطورية وصورها، في الشعر الكلاسيكي، نجد «هيكلاً» من الثوابت التي لايقلل من أهميتها وأثرها إلا إحلالنا لأنفسنا محل الجمهور التاريخي. وفي مفاضلة بين الأسطورة والاستدلال المنطقي، اختار السفسطائي **بروتاغوراس** الأولى منهما ليفتن مستمعيه، أي أنه اختار رسالة، نلقى فيها، مثلما نجد في القصيدة القديمة، حركة خطية مطابقة للملفوظ، وللمنتَظَر. ويمكن أن نضيف ـ ضمن هذه المقارنة ـ أن الشكلين القديمين كانا قد تجمدا عند لحظة معينة من تطوّرهما، في حين أن الذات (الشخصية) ظلت في حالة حركة.

وقبل أن نرى كم كان هذا التوازن الذاتي بعيداً عمّا يدعوه بعض مؤرخي الأدب العربي اليوم تجاوراً أو فوضى أو تفكّكاً، يجدر بنا أن نذكر بأن شخص الشاعر ـ على خلاف شخصيته ـ واسمه على الخصوص ليست لهما أية أهمية على مستوى التحليل الذي ننوي القيام به. ذلك أن هذا التحليل يسعى لأن يُطبّق على شعراء «مجهولين» رغم ما قد نعرفه عن حياتهم بهذا القدر أو ذاك. فالشاعر الوحيد الذي وُجد هو الجماعة. وهذا أمرٌ كان معروفاً، فوق ذلك، من قِبل العرب أنفسهم: إذ أحلّوا مكان الملك الضلّيل، أي **امرىء القيس** التاريخي، عشرة امرئي قيس على الأقل، أو أحلّوا مكانه، بالأحرى، عشرة «قفا نبكِ» على الأقل [5]. لقد كان هذا التلفيق (الذي لعله مجرد جناس) مطلبا جماعياً لما كان يمكن، أو يجب أن يكون ممكناً، إذا نحن نظرنا إليه من الوجهة السوسيولوجية. إن غُفلية الأسماء تضع أصالة النصوص من حيث هي

← الأفكار، فإن ما ندعوه اليوم أدباً طليعياً في البلدان العربية ليس سوى استجابة متأخرة على وضعية معيشة منذ جيل كامل على الأقل. فالمجموعات (أي أساساً طليعة مثقفة تريد هي نفسها الخروج من العجز) التي كانت اقترحت هذه الاستجابة، بشكل غامض، ربما جرى تعويضها بمجموعات أخرى.

5 ـ استخرج **بلاشير** من قاموس **الآمدي** أربعة شعراء باسم كثيِّر، وعشرة باسم **امرىء القيس**، وعدداً مماثلاً باسم **الأحمر** أو **ابن الأحمر**، وثمانية باسم **النابغة** وستة عشر باسم **الأعشى**. أنظر: بلاشير، «**تاريخ الأدب العربي من أصوله إلى نهاية القرن الخامس عشر الميلادي**»، ج $_1$، ص 157 (بالفرنسية).

إبداع فردي على مستوى جدّ ثانوي، وتطرح جانبا مشكلة زائفة طالما شغلت مؤرخي الأدب: وهي صدق الشاعر.

وعلى أغلب الظن، فإن وزن الشاعر في تاريخ الأدب العربي، من حيث هو فرد، بل من حيث هو عضو في جماعة محدّدة ماديا ـ يُخلط طواعية بينها وبين العشيرة أو القبيلة ـ ينجم عن انطباع نعتته الأبحاث الاثنولوجية حديثة العهد بأنه زائف. فكلمة قبيلة، التي تربط بحياة الصحراء في الغالب، تستدعي إلى الذهن صورة تشتت سلالي كبير في المكان. الأمر الذي يُصعِّب، فوق ذلك، تفسير ما يحب بلاشير أن ما يدعوه «العبوديات الشكلية»، المقيِّدة للشعراء من أدنى الجزيرة إلى أقصاها. والحال أن مفهوم المكان يتغير تبعاً لكيفيات شَغْل الوسط وتنظيمه. وبالتالي فإن القبائل القديمة قد تكون عرفت مفهوماً للمكان غير مفهومنا عنه: فبغض النظر عن الهجرات [التي تتم] لأسباب اقتصادية، كانت القبيلة تشغل كل امتداد أرضها، ممارسةً عليها تأثيراً عملياً. وفي أغلب الأحوال ـ أي حين انعدام حدود طبيعية متعذر عبورها ـ لم يكن هذا التأثير، المعادل لتملك ما، يتوقف إلا حيث تظهر قوى معادية تنشىء معه توازناً من نوع ما [6].

6 ـ ترفض أعمال ليفي ستروس «وهم» أتباع النزعة الوظيفية الذين «يعتبرون الحدود العملية التي يسجنهم فيها نوع الدراسات التي ينادون بها بمثابة خصائص مطلقة للأشياء التي ينكبون عليها». وهذا بالضبط هو ما يمكن أن يؤخذ على كثير من الدراسات التاريخية الأدبية في الميدان العربي. وقد كتب ستروس أنه «بدلاً من تصوّر العالم الجديد، في الفترة السابقة على كريستوف كولومب، باعتباره مكاناً فارغاً عملياً تتبعثر فيه، على امتداد مئات من الكيلومترات، أنوية بشرية صغيرة معزولة عن بعضها بعضا، فربما كان من الأجدر أن نتصوّره باعتباره ركاماً متراصاً من الخلايا الضخمة قليلة الكثافة، التي يملأ كلاًّ منها تبعثرٌ يشغل حجمها برمته، تكتسب حواجزها الفاصلة، بحكم ذلك، صلابة نسبية»، كلود ليفي ستروس، «زمن الأسطورة» (Le temps du mythe)، أنظر: الحوليات (Annales E.S.C.)، العدد 3/4، 1971، ص ص: 538-539.

– 2 –

وإذا تركنا جانباً مشكل التسلسل الزمني للموضوعات [ج. موضوعة] ومعرفة أيٍّ منها كان الأسبق في الظهور[7]، واقتصرنا على الموضوعات الأساسية، سنميل إلى القول بأن الفخر يمثل الغرض الشعري الأول. وكان المراد من الفخر إشهار المرء لمناقبه المستمدة من الصُورة التي أنشئت وطوِّرت جمعياً حول دور الفرد وسط الجماعة. وليست المفاخر والمزايا المذكورة في الأشعار «صحيحة» بالضرورة، ومن ثم، لا ينبغي لها أن تحجب حقيقة مختلفة، أكثر غنى وتنوعاً. فالنقائض المتبادلة بين الثلاثي الشهير، جرير والأخطل والفرزدق، لم تكن تهدف إلى أن يُكذِّب الواحد منهم الآخرين بقدر ما كانت تسعى إلى التباري في المبالغة، بحيث يصبح الفخر تمريناً كلامياً يتجلى في الذهاب إلى أبعد ما يمكن وراء الواقع. وعلى هذا الواقع المتجانس «نظرياً» أن يتم تجاوزه بحميّة الطموح. وهكذا يصبح الفخر، في النهاية، نوعاً من التحويل بالقوة، إبداعاً، ولكن لا بالمعنى الصوري للكلمة. وغالباً ما يقال إن الفخر يصدر عن إلهام فرداني، ويتعلق بـ «سيكولوجيا فردية» ما. في حين أن العكس هو الصحيح: إذ أن الشاعر، في تعبيره عن نفسه بكلمة «أنا»، لا يزيد على أنه يرسم توجّهات وعي جمعي لا يعرف، دوماً، حدوده. كما أن جمهوره ليس هو القبيلة على وجه التحديد (حتى وإن قال الشاعر ذلك)، وإنما هو كل وعي يمكنه أن يتأثر بالرسالة الشعرية.

إن محاولة تثمين الذات من خلال الكون الخيالي قد تفقد، على الصعيد الاجتماعي، دلالتها، أو على الأصحّ فعاليتها، إن لم ترافقها شهادة الآخر. وليس مهماً أن يكون هذا الآخر خيالياً أو واقعياً (فالصعلوك عروة يفضل اللحاق بالحيوانات المتوحشة التي تعرف كيف تغفر الأخطاء وتحفظ السر). وكثيراً ما كان «الصَّحْبُ» يُخترعون اختراعاً من قبل الشاعر الباحث عمن يودعه أسراره ويقاسمه مغامراته، وباختصار، الباحث عن نقطة الارتكاز في واقع كل

7 ـ من المقبول على وجه العموم، وبالنسبة لنشوء القصيدة القديمة على الأقل، أن النسيب كان أول موضوعة تُطرق (أنظر: بلاشير، ج 2، ص 376). وعلى كل حال فإن الاستلهام من المراثي الذي كان أصلاً للنسيب الأول، لا يتعارض مع مناظر شبه الجزيرة العربية.

الناس. ذلك «الصاحب» الذي سيصبح لاحقاً، عند عمر بن أبي ربيعة، مثلاً، شاهداً ذا وجود حقيقي يؤدي، تبعاً للظروف، دور الرسول أو المساعد المتواطىء أو الرقيب [8].

غير أن أوثق الشهادات وأكثرها إقناعاً هي شهادة امرأة تحب! فقول المرء إنه جدير بحب امرأة معناه أنه يبرّر الفخر، إلا أنه يعني، كذلك، أنه يقيم الصلة بين الخيالي والعياني، أو يعني، مثلما يقول ابن قتيبة، أنه يحاول أن «يميل نحوه القلوب، ويصرف إليه الوجوه، ويسترعي إصغاء الأسماع إليه». وكان ظهور الحبيبة في القصيدة مما يعتبر ضرورة لإقامة توازنٍ بين الاحتمالي الجذاب وبين معيش كل يوم. وكان الفخر، من حيث هو مطلب، يتأسس على قدرة الامتلاك. والحال أن المرأة في المجتمعات العتيقة، حيث لا وجود للملكية مانعة، كانت، أو كادت أن تكون، موضوع التملك الوحيد الذي لا مجال للتنازل عنه. وعن طريقها كانت المطالبة تتشخص وكان الرجل يفلت من العجز. ويروى أن ذا الرمة سُئِلَ ذات يوم: كيف تعمل إذا انقفل دونك الشعر؟. فقال: «وكيف ينقفل الشعر دوني وعندي مفاتيحه؟» قيل له: وعنها سألناك ما هي؟ فأضاف: «الخلوة بذكر الحبيب» [9].

ومع ذلك فإن الحضور النسوي لم يكن يسعه، لاعتبارات اجتماعية، إلا أن يكون عابراً في القصيدة القديمة. وسرعان ما يتخلى الشاعر عن النسيب

---

8 ـ أكيد أن ضرورة الشهادة ضرورةٌ عالمية، إلا أن الصاحب تتغير وظيفته تبعاً للمثل الأعلى الذي تقترحه ثقافة ما على بطلها. وتُظْهر الرواية البوليسية أو أفلام الغرب الأمريكي اليوم إلى أي حدٍّ فقدت هذه الوظيفة مِن وزنها على مستوى الثقافة. ولم يكن صاحب الشاعر العربي بعيداً عن جيجيس الذي طلب إليه كاندول ملك ليديا أن يكون حاضراً معه حين ذهابه لرؤية حبيبته الجميلة رودوب:

يلزمني شاهد يثبت لي
أني لست الأبله المزهو
الذي يكذب على نفسه حين يتباهى
بأنه عانق أجمل امرأة

9 ـ ابن رشيق، «العمدة»، أورده شكري فيصل في كتابه «تطور الغزل بين الجاهلية والاسلام»، دمشق 1959، ص 10.

بحثاً عن شهادات أخرى. فغاية المديح هي كسب إعجاب رجل عظيم، أجنبي في الغالب. وكلما كان هذا الأخير أبرز، كان الشاعر أحق بالرفعة. وهذا يصحّ نسبياً في المراثي، ولاسيما تلك التي أنشئت بعد الاسلام، حيث يُلهمُ الشاعِر في رثائه موت شخصية رسمية لا علاقة لها به إلا على مستوى الجماعة الدينية التي صارت بالغة الاتساع.

ويتعزّز هذا التأكيد للذات، من حيث هو «وعي»، من خلال كل مقاطع القصيدة. هذه الكلمة التي تعود في أصلها الاشتقاقي إلى «الهدف المقصود»، دون أن يمكن اختزالها إلى «إطار» يُثْبِتُه استمرار بعض الموضوعات [ج: موضوعة]. بل إن القصيدة تعرَّف بالغاية التي يمضي إليها الشاعر مستفيداً من الدلالة الاجتماعية ـ الأكسيومية للموضوعات المذكورة.

وهنا أيضاً، يَحْسُنُ أن نتحدث عن الوظيفة. ذلك أن ظهور إسم معبد في مطلع المرثية التي يأسى فيها دريد (المتوفى عام 630م/ 8هـ)لمقتل أخيه في ساحة الحرب [10] لا يعبر عن عاطفةٍ تجاه هذه المرأة. بل ينشىء مع النفي الذي يجسّده الموت تناوباً جدّ عزيز على الشعراء العرب. وهو تناوب تحاول كل موضوعات القصيدة وصورها وتعاظل كلماتها أن تضمن استمراره. ومن دونه يمكن للفخر أن يفقد موضوعه ومداه.

ويشكِّل هذا التناوب واحداً من أبرز ثوابت الشعر. إنه بيثوي قبل كل شيء: فهذا امرؤ القيس (المتوفى حوالي 565م؟) يصف في مطلع معلّقته آثار ريحين، ريح الجنوب وريح الشمال، على الرسم: فإحداهما تمحوه والأخرى تبرزه. يبقى أن ننظر فوق ذلك، وفي نهاية المطاف، فيما إذا كانت «موضوعات» الشعر العربي لم يتمَّ تطويرها في تعارضات نُظر إلى كلٍّ منها باعتباره نقيض الآخر. وإن أحد هذه التعارضات، على الأقل، معروف لدينا على مستوى الانتاج الاجمالي للشعراء: هو المفاخر والمثالب التي أكثر بعض جامعي الشعر، أمثال أبي عبيدة (المتوفى حوالي 825م)، من نماذجها.

وإذا كان قد حُكم على وجود نفس المجموعة من الموضوعات ضمن قصائد مختلفة المواضيع بأنه وجود «صوري» من قبل أغلب مؤرخي الأدب

10 ـ **الأغاني**، الجزء العاشر، ص ص: 7ـ8.

العربي، فذلك لأن هؤلاء يرفضون أن يروا فيه عملاً واعياً، بل وصعباً يقوم على الإقناع باللجوء إلى دعامة تتكثف فيها كل ثوابت الانثربولوجي. يضاف إلى ذلك أن كلمة موضوعة تبدو غير ملائمة، مادام الأمر يتعلق بمقاطع متتالية يبدأ مطلعها عامة، بالنسيب. وقد لاحظ ابن قتيبة (المتوفى عام 889م) ذلك في نص له مغزى كبير [11].

ومن الواضح أننا نعرض هنا، خطاطياً، تلك الفكرة الكلاسيكية عن التوازن الذاتي لموضوعات القصيدة، والتي يؤكدها نص ابن قتيبة [12]. إلا أن ما يبدو غير مفهوم، بالتالي، هو أن نريد إحلال أنفسنا محل الجمهور القديم كيلا نجد في القصيدة غير تجاوز لموضوعات ـ كليشيهات.

ـ 3 ـ

يجدر بنا أن نتساءل، في نهاية هذا الفصل، عن دور الشعر بصورة عامة لدى العرب القدماء. فنحن مقتنعون، أكثر من غيرنا، بأن العربي يتماهى مع شعره. إنه شاعر، ويولد شاعراً. وقد اكتشف في لحظة ما من لحظات تاريخه فلسفة الاغريق وعلومهم وتمثّلها وأغناها ولكن من غير أن يحاول معرفة المأساة عندهم. لا لأنه لم يكن يعيش تحت سماء مأساوية، ولكن لأن تقييمه الجمالي لم يكن ليقبل، أو يكاد، بوجود شعر أجنبي عنه جدير بالاعجاب. الأمر الذي يعني أنه إذا كان ثمة شعور بالتفوق العربي، فلا بد أن يكون تفوقاً «شعرياً»!

11 ـ إن «مُقصِد القصيدة إنما ابتدأ فيها بذكر الديار والدمن والآثار فبكى واشتكى، وخاطب الربع واستوقف الطريق، ليجعل ذلك سبباً لذكر أهلها الظاعنين... ثم وصل ذلك بالنسيب فشكا شدّة الوجد وألم الفراق وفرط الصبابة والشوق، ليميل نحوه القلوب، ويصرف إليه الوجوه، وليستدعي به إصغاء الأسماع إليه... فإذا علم أنه قد أوجب على صاحبه حسن الرجاء، وذمامة التأميل، وقرّر عنده ما ناله من المكاره في المسيرة، بدأ المديح، فبعثه على المكافأة، وهزّه للسماح، وفضله على الأشباه وصغر في قدره الجزيل. فالشاعر المجيد من سلك هذه الأساليب وعدّل بين هذه الأقسام، فلم يجعل واحداً منها أغلب على ا لشعر، ولم يطل فيمل السامعين، ولم يقطع، وبالنفوس ظمأ إلى المزيد». ابن قتيبة، «الشعر والشعراء»، طبعة القاهرة، 1946، ج$_1$، ص 20.

12 ـ الحاشية السابقة.

وكثيرة هي النصوص الكلاسيكية التي عوّدتنا على حالات كان الشاعر فيها ذا حظوة أو محروماً منها اعتماداً على ما يقوله، أي اعتماداً على ما يثبته أو يتماهي به أو لا. فالشعر والشاعر طرفان في معادلة واحدة. الأمر الذي يصدُق على كل العصور. ولكي لا نذكر غير مثال واحد نشير إلى أن مونتاني (Montagne) وجد في القرن العشرين نفس التصور في حكايات شمّر، النجدي الأصل: «. . . إذ أن خطيبة عبد العزيز تأبى أن ترتدي قميصها الذي خلعته لتتباهي أمامه ولتريه أن لاعيب فيها. وتقول له: لن أرتديه مجدداً ما لم ترتجل لي قصيدة»[13]. فهي، باعتبارها امرأة، تُعرَّف بجسمها. أما هو، فعليه أن يجد كماله في الأبيات الشعرية. وهكذا فإن الشعر العربي، بالنسبة لباحث عن علامات دائمة، مُكَرَّرٌ للتكرار، وحامل لأعلى حدٍّ من الثوابت.

لقد كان كيركغارد يقول بأن «الشعري مقدَّم على الواقعي، مما لا يعني أن الشعر ينقطع عندما يبدأ الواقع، بل يعني أن الأول أسبق من الثاني وأنه يحُدُّه مثلما يحدّ الأبديُّ الزمنيَّ دائماً»[14]. إن هذا شيء كوني، على مستوى الحساسية. إلا أن الحضارات المختلفة لم تتخذ، في بناء الرسالة الشعرية، نفس الطريق ولا استغرقت نفس الزمن. فاللاتين على ما يقال، ليسوا شعراء بالمقارنة مع الاغريق والعرب. وقد انتظروا «نشيدهم الوطني» طويلاً قبل أن يأتيهم فرجيل (إذ أن روما أنشئت حوالي 763 ق.م؟، وقامت جمهوريتها حوالي 510 ق.م، ولم يظهر فرجيل إلا عام 70 ق.م).

أما تاريخ العرب، فقد شرع في الاتضاح ابتداءً من القرن السادس الميلادي، أي مع ظهور الشعر العروضي. وهناك قرابة مائة شاعر قبـ - إسلامي - إضافة إلى آخرين لعل المصنفات [الشعرية] أغفلتهم - يتدرّجون على امتدادٍ المرحلة الأولى من الاندماج الترابي واللساني لـ «الميدان العربي». وما من شكٍّ في أن النثر قديم قدم الشعر، إن لم يكن أقدم. بل ولعله الأصل فيه. إلا أن ما كان يقوله الناثر القديم، رغم تميزه عن الشعر، لا يبتعد كثيراً عن الشعر بحصر المعنى. فالسجع، وهو الشكل النثري الرئيسي الذي

13 - ر. مونتاني (R Montagne)، «حكايات شعرية بدوية» (Contes poétiques bédouins)

14 - س. كيركغارد، «رسائل الخطوبة» (Lettres de fiançailles) ص. 44.

حفظته ذاكرة الجمهور القديم، يحيلنا، كما يشير إلى ذلك اسمه، على «جو» موسيقي، أو على الأصح الى لغة مشتركة شعرية. إذ أن استخدامه الاجتماعي يقتضي أنه كان يُغنّى. «وكان يظهر أيضاً في الصيغ الرتيبة التي يجري الترنّم بها جماعياً في بداية احتفالات الحج إلى مكة، بل إن محمداً نفسه، استعاد، بهذه المناسبة، إحدى هذه الصيغ (. . .). ولعل النساء، في المآتم، قد استخدمنه في مرثياتهن» [15]. وكان الكاهن، وهو الخطيب المتميِّز، يتلقى نبوءاته من روح أليفة شبيهة بشيطان الشعر.

أما في ميدان النثر الأدبي، فقد انتظر العرب إلى أن تناول المبادرة بعض الأجانب. فالفارسي عبد الحميد الكاتب بن يحيى (المتوفى عام 750م) هو الذي ابتكر فن الرسائل. كما أن عبد الله بن المقفع وهو أبرز منه، وفارسي أيضاً، هو الذي نقل كتاب «كليلة ودمنة» إلى العرب وبلغتهم. وقد كان قتله في عمر السادسة والثلاثين، من بين ماكانه، إدانة لعقلانية النثر.

ولكن، هل كانت هناك إدانة للشعر من قبل الاسلام؟ إن جواب لامنس (Lammens) الذي يؤكد الادانة، معروف. وهو تأكيد مستوحى من رأي النقاد العرب الكلاسيكيين الذي يرون «أن الشعر نكدٌ، وأنه الشرّ، فإذا دخل في الخير ضَعُف ولان»، بالاضافة إلى اعتماده على الآية المعروفة: «والشعراء يتبعهم الغاوون، ألم تر أنهم في كل وادٍ يهيمون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون» (الشعراء 224ـ226). وقد صيغت ردود جيدة على القائلين بهذا الرأي، سواء أكانوا من القدماء مثل ابن سلّام (المتوفى عام 846م) أم من المعاصرين، مثل شكري فيصل [16]. والحجج التي تعتمد عليها أمثال هذه الردود لا تنقصها الدقة بوجه العموم: فهذه الآيات كانت تهدف إلى وقاية النبي من «أكاذيب» الشعراء. كما أن آيات أخرى عدّلتها، ولا سيما الآية الموالية لتلك: «إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً». وإذا اعتبرنا أن هذا التحفّظ يعني ـ في نصوص أخرى ـ مجموع المسلمين، فإن وضعية الشعر

---

15 ـ بلاشير، «تاريخ. . .»، ص 190 (بالفرنسية).

16 ـ أنظر حول هذه النقطة، وكذا حول الآراء السائدة حول تاريخ الأدب العربي، تلك الملاحظات الجريئة التي في محلها والواردة في كتاب «قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر»، لبنت الشاطىء، القاهرة، 1961.

ستمسي عادية. ولنضف [إلى ذلك] أن النبي قد طلب دعم الشعراء، ورأى أن أشعارهم كانت، بالنسبة للعدو، أحدَّ من السيف. مما يعني أن الكراهية الدينية لم تكن تستهدف الشعر في ذاته (وقد كان الخليفة الورع، علي ابن أبي طالب، يؤلف قصائد أكثر دلالة من الناحية الاجتماعية، فيما نعتقد، لو أنها كانت منحولة حقا)، بل استهدفت ما قد يعبر عنه من أمور مخالفة لتعاليم الاسلام ومصلحته.

وكيفما كان الحال فإن الاسلام، شاء ذلك أم أبى، شهد الشعر العربي يستمر ويتطوّر من حيث هو تعبير ذو حظوة دائماً. كما شهد الحفاظ على أهمية دوره الاجتماعي - السياسي - الديني، بل شهد تزايدها. وساء أكانت هذه القصة صحيحة أم لا، فإن المهم ما نقلته إلينا وهو أن القائد الأموي المهلب (المتوفى عام 701-702م) كان يخوض معركة ضد الأزارقة عندما سمع، وهو في معسكره، صرخات وضجيجاً صاخباً مبهماً؛ استفسر عنها فقيل له: «إنها جماعة من العرب تطلب التحكيم في أمر من الأمور». ثم جاءت الجماعة وقالت للمهلب: «لقد تنازعنا في جرير والفرزدق. فبعضنا يقول إن الأول أفضل من الثاني، وبعضنا يقول إن الثاني أفضل من الأول. ونحن نقبل بما تراه». وقد رفض المهلب التعبير عن وجهة نظره خوفاً من أن «يمزِّق هذا الكلبان جلده» واقترح على المتنازعين أن يطلبوا رأي أحد الأزارقة، وذلك لأن «الأزارقة من العرب الذين يعرفون الشعر ويجيدون الحكم عليه». وفي الغداة، خرج جندي من معسكر الأزارقة طلباً للمبارزة، وسرعان ما أجابه إلى ذلك جندي خرج من معسكر المهلّب، إلا أن هذا ترجّاه أن يقول له، قبل بدء المعركة، هل هو مع جرير أم مع الفرزدق. وقد أجاب الأزرقي قائلاً: «لعنك الله! أتسألني عن الشعر ولا تسألني في القرآن والفقه!». إلا أن جندي المهلب ألحّ واتخذ الأزرقي قراره مع ذلك، لصالح جرير [17].

فما الذي جرى بعد ثلاثة عشر قرناً؟ لقد نشر طه حسين عام 1926 كتاب «في الشعر الجاهلي» الذي أعاد فيه التساؤل حول أصالة هذا الشعر. وسرعان ما أثار رد فعل عنيف على امتداد العالم العربي. مما جعل المؤلف يعيد

17 - أنظر «الأغاني»، الجزء الثامن، ص. 43.

تناول الأفكار الأساسية الواردة في الكتاب ـ الفضيحة ، ويصدرها، بعد ما لا يزيد عن سنة ، في كتاب آخر هذا النفوس يحمل عنوان : «في الأدب الجاهلي» . وفعلاً ، فقد كان يجب، بل يكفي ، تغيير العنوان ! إذ أن حرمان العرب من امرىء قيسهم ليس بالمهمة السهلة قطّ. أما النثر ، فإنه من شأن الاختصاصيين! .

إن اكتساب العربي لهويته هذه عبر ثوابت شعره قد أشاع الفكرة العامة عن «حضارة كلامية» يمكن للكلمة فيها أن تملك أثراً شبه سحري . إلى حدٍّ أن راديو طنجة ـ المغرب الذي كان يبث براجه بالفرنسية من الرباط بثّ نداءً وجهه الصحفي الأخباري ميشال فيري (M. Ferry) يوم 27 مارس 1956 على الساعة الواحدة إلا ربعاً بعد الزوال، يقول: «إن الكلمة ، التي تتعلق قوّتها، عند المسلمين، بعوامل شتّى ، تشكّل، في الوقت نفسه، خطراً وسلاحاً رهيباً بإمكان فرنسا أن تستخدمه لغاياتها السلمية (. . .) وأظن أن الاستغراب من أهمية الكلمات في هذه البلدان يعني أن المستغرب أساء معرفة الروح العربية . ذلك أن [الانسان العربي] ينشىء كل شيء، ويثير كل شيء، بمجرد الكلام (. . .) ومـا من لغة أخرى غير العربية تبدو قادرة على التأثير في نفوس من يتكلمونها إلى هذا الحدّ الذي لا يمكن مقاومته (. . .) ولهذا (والمرجع هنا هو فيليب حتي) فإن أولى التجليات الملموسة للوحدة العربية ينبغي البحث عنها لا في دولة ولا في شكل ما للحكم، بل في مؤسسة ذات شكل شعري (. . .) وعلينا (نحن الفرنسيين) أن نستخدم الكلمة بشكل أفضل من أجل الكفاح، بقوى متكافئة، ضد أولئك الذين ما يزالون يحاولون القضاء على نفوذنا من بعيد، مستخدمين، ومفرطين في استخدام، انقياد الجماهير الهائل، لكل ما يقال أو يُرى أو يُغنّى» [18].

18 ـ أرشيفات الـ(C.H.E.A.M) ، باريس.



الفصل الثاني:

التطور من الملحمي إلى العذري

ـ 1 ـ

إن البنية الشاملة التي رسمنا، حتى الآن، خطاطتها انطلاقاً من فكرة [وجود] استقلال ذاتي خاص باللسان، تبدو سكونية بهذا القدر أو ذاك، وذلك رغم الحركة التي نلاحظها داخل القصيدة القديمة. وقد كان ذلك نتيجة محتومة، بل ضرورية، في مرحلة أولى. ولما كنّا نسلّم بوجود جدل دائم بين الثوابت والمتغيرات في كل ثقافة، فإن المسعى المناهجي الذي اخترناه يحاول تجاوز البنية التي يتوصل إلى استخلاصها، قصد بلوغ ذاتٍ متميزة من الناحية التاريخية. ذلك أن التغيّرات لا تصبح قابلة للتمايز بشكل ملموس إلا حول هذه الذات. وبعبارة أخرى فإن أصلب البنيات لا تجرد الذات من دورها التاريخي، إلا أنها تملي أو تفرض عليها الكيفية التي تؤكد بها وجودها تجاهها. وهكذا فإن التفاعل بين البنية والذات يُرجعنا إلى الطبيعة التكوينية للبنية، أي إلى الحضور الكامن للصيرورة، ومن ثم، إلى «دالّية» السلوك الانساني.

ونودّ أن نعرض، في هذا الفصل الوسيط، تكوين بنية جزئية، هي بنية كون شعر الغزل قبل تشكّل مجتمع يقوم إيديولوجياً على التصوّرات الجديدة التي جاء بها الاسلام، وبعده. وهذا الكون، الذي نعزله لغرض إجرائي بحت، ينبغي أن يعود فيوضع ضمن البنية الشاملة أو الجامعة [التي تحدثنا عنها] في الفصل السابق.

إن النسيب ـ وهو الجنس [الأدبي] الوحيد الذي كان يُخصَّصُ للمرأة ـ يعود، تبعاً للنصوص التي وصلتنا، إلى القرن السادس [الميلادي]. فهو الذي يفتتح القصيدة، بوجه العموم، ولكنه قد يحصل ـ وإن نادراً ـ أن يغيب عنها، وسواءً أكان حسياً بهذا القدر أو ذاك ـ كما هو الحال في معلقة عمرو بن كلثوم ـ أم كان شديد التعفّف ـ كما هو الحال في معلقة زهير بن أبي سلمى، فإن

وصف الحبيبة نتاج لذكرى، بعيدة في الغالب، ذكرى تنتشر وتثير الخيال وتفتح الطريق أمام موضوعات [ج: موضوعة] أخرى. وبهذا المعنى فإن النسيب يلبي حاجة لدى الشاعر العربي: هي المجيء من بعيد. فحتى حين لا يريد الشاعر الكلام إلا عن نفسه، فإنه يتهيّأ لعبور الصحراء.

هذه الحركة هي التي تتجنب متابعتَها معظم الدراسات التي تناولت الشعر العربي الكلاسيكي. فالشاعر ـ بحسب هذه الدراسات ـ لا يزيد عن كونه ينطنط مقتفياً آثار أحد سابقيه (الذي تحاول، في الغالب، تسميته، بحيث تنتهي بألا وجود لغير المنتحلين). هكذا فإن الآنسة إيلز ليختنستادلر (Ilse Lichtenstadler) تميِّز في مقالها عن النسيب [1] ثلاثة بواعث رئيسية تجعل من هذا الجنس [الأدبي] «روسماً» عاجزاً عن التعبير عن عاطفة أو عن موقف: أ): [أولها] بدوي يَلْقى، خلال ترحاله، بقايا طلل، فيتذكّر، بالتالي، أن قبيلة كانت قد أقامت هناك، وأنه كان قضّى لحظات حلوة مع الحبيبة في هذا المكان. ب): [والثاني] انغماسه في ذكرى يوم رحيل القبيلتين، قبيلته وقبيلة الحبيبة، ج): [أما الثالث فهو أنه] بينما يظل الشاعر دائم اليقظة بفعل انشغاله بحبيبته، فإن هذه تبعث إليه بخيالها من بعيد. ويشرع الشاعر في وصف جمال حبيبته ابتداءً من هذه المرحلة الثالثة. ومن الواضح أنه ليس ثمة أي انشغال بدمج النسيب في جملة القطعة [الشعرية]، أو في الكون الشعري على الأصح.

وقبل ڤادي (J. C. Vadet) الذي يرفض، بالتحديد تصنيف الآنسة ليختنستادلر، من غير أن يُلحّ، مع ذلك، وبالدرجة الكافية، على وحدة القصيدة [2]، لم يفت بلاشير أن يلاحظ بأن موضوعة الحب «تتألف، في

1 ـ الموسوعة الاسلامية، الطبعة الأولى، أنظر فقرة: نسيب.

2 ـ أنظر ڤادي (J. C. Vadet) في كتابه «الحس العذري بالمشرق...»، م.م، ص: 29. وما بعدها. يلاحظ المؤلف أن الموضوعات الفرعية للنسيب تتعدد بصورة ملحوظة. وهو يميز طرق استعادة الذكرى («صبيحة يوم الفراق»، موضوعة الشيخوخة، و«البكاء على الطلل») والحب في النسيب، «وهو موضوعة تشتمل على وصف الحبيبة مثلما تشتمل على وصف مختلف العواطف التي تحرك المحب، وتشتمل على وصف المواقف التي وجد نفسه فيها تجاه الحبيبة». وتصنّف الموضوعات تبعاً لموقعها من الذكرى، وذلك «أن النسيب يحدثنا دائماً عن حب مضى. وبذلك فهو يتضمن زمنين، الزمن الذي يتكلم فيه الشاعر، والزمن الذي كان فيه عاشقاً».

الحقيقة، من سلسلة موضوعات [ج. موضوعة] ثانوية تتضح كلٌّ منها انطلاقاً من عدد من الرواسم محدود نسبياً (..) ومن العبث أن نحاول تصنيف هذه الموضوعات الثانوية المجمولة دوماً على التشابك والامتزاج بعضها مع بعض، ضمن تسلسل مُرض » [3]. كما أنه يُبرزُه، فيما يُبرز، موضوعات وقوف الشاعر على الأطلال، وذكرى خليلين أو عدَة خلاّن، والفراق الأليم، والترحال، وتذكر جمال الحبيبة والأوقات السعيدة، وطيف خيال الحبيبة، وفي النهاية «سلسلة موضوعات طريفة ومتوقّعة في آن» ترتبط «بهزّة كبرياء» مايزال المحب قادراً عليها رغم ضعفه تجاه تلك التي يُعزُّها. وهو موقف يحثّه على الكلام عن الجهود التي يبذلها قصد تجاوز العراقيل [التي تعترض طريق] حبه، لكي ينتهي به إلى الفخر.

وقد عرف الشعر، مع الظروف الجديدة للمجتمع الاسلامي، تطوّراً بطيئاً، لكي ينتهي - انطلاقا من منتصف القرن السابع الميلادي - إلى إخلال نسبي بتوازن الخطاطة القديمة لترابط الموضوعات وإذا اكتفينا بمثال واحد، فإن الفرزدق، وهو شاعر المدح، يتجنب استهلال عدد كبير من قصائده بالنسيب. تلك المبادرة التي لم تكن قليلة الشأن إذّاك. لهذا فإن مصطلح اختلال التوازن الذي نميل إلى استعماله يبدو فوق ذلك، وكأنه يختزل، إلى الحد الأدنى، ذاتية الحكم الذي يستلزمه مصطلح تطوّر.

ومهما يكن فإن [هذه] الملاحظة استطاعت توجيه مؤرخي الأدب العربي نحو تصنيفات جديدة. ففي حين كان يصعب عليهم تصنيف الشعر القديم (أو الشعراء القدامى على الأصح) تبعاً للمناطق الجغرافية: كمنطقة البدو الرحّل التي تشمل قسماً واسعاً من الجزيرة العربية يذهب من الحدود السورية حتى اليمن الشمالية محاذياً الحجاز والبحرين، ثم تلك المنطقة المسماة حضرية والمرتبطة بالمراكز القديمة مثل الحيرة وتيماء والطائف، ومكة والمدينة بوجه الخصوص؛ [نجدهم اليوم] يشرعون، عامة، في تصنيف موضوعاتي، بالأحرى، للشعر التالي لظهور الاسلام. وإذا كان الشعر القديم يستلهم من نفس الموضوعات ونفس التقنيات إلى درجة لا نميز معها، كما يقال، «بين

3 ـ بلاشير، «تاريخ الأدب العربي»، الجزء: 2، ص ص: 390-391.

نسيب بدوي ونسيب شاعر مديني» [4]، فإن الشعر الاسلامي يحمل تعارضات جمالية وإيديولوجية لدى الشعراء المنتمين لنفس الوسط الجغرافي، وهو ليس بالأمر المستغرب، مادام الفضاء الاجتماعي صار يُدرك ويعاش على نحو مختلف: فالصديقان الكوفيان، **الكميت** الشيعي **والطرمّاح** الخارجي، كانا يمثلان مجموعتين متضادتين لم تعد الصحراء قادرة على الفصل بينهما.

هكذا جرت محاولة للقيام بتصنيف مزدوج. ويميِّز **بلاشير** - ضمن آخرين - أعمال «الولاية» السورية العراقية وأعمال الحجاز، ثم يحاول أن يجد التنوعات داخل هاتين المجموعتين الكبيرتين. الشيء الذي لم يمنع، مع ذلك، هذا الاختصاصي (الذي تغطي دراسته مرحلة طويلة تمتد من الأصول حتى نهاية القرن الخامس عشر الميلادي) من أن يبقى على مستوى عام جداً يطبعه الانشغال بأصالة النصوص ودمج الشعراء ضمن التعارضات المعروفة، وخاصة منها التعارضات ذات الطابع السياسي - الديني. وبصفة عامة فإن النمذجة التي غالباً ما نلقاها مرسومة تكشف، على الأقل، [عما يلي]: أ) في **الحجاز** [نجد] البدو «العذريين» مثل **جميل** [بثينة] و«الماجنين» المرتبطين بحياة المدينة، وعلى رأسهم **عمر بن أبي ربيعة**، **والوليد الثاني**، باعتباره أحد ممثليهم خارج الجزيرة العربية. ب) وفي **سوريا والعراق** [نجد] مجموعة من البدو «المقيمين» الذين يتلاءم لسانهم مع متطلبات مستمعين جدد، أشهر أفرادها الثلاثي **الأخطل** و **جرير والفرزدق**؛ ثم شعراء آخرون ألصق بالحياة البدوية و «نقاء» اللغة مثل **ذي الرمة والعجّاج والراعي**، **إلخ**...

إن المهم في هذا كلِّه، بالنسبة لنا، هو أن الشعر الاسلامي يمنح المرأة «مكانة» جديدة. فباستبعادها من بعض القصائد، صارت موضوع التشبيب الرئيسي، وألف الشعر العذري و ياءه.

أما الأول منهما [التشبيب] الذي يغلب على الظن أنه نشأ في الحيرة، حيث نقل **أعشى ميمون** (المتوفى بعد 629م؟) رفاهية المدينة إلى خمرياته وغنائياته، أو لعله نشأ قبل ذلك على يد **عدي بن زيد** (المتوفى حوالي 600م)، فإنه عرف وثبة في الحجاز، وخاصة في مكة والمدينة، قبل أن يتركز في العراق

4 - الموسوعة الاسلامية، الطبعة الأولى، أنظر فقرة: نسيب.

لينتشر من هناك إلى مراكز أخرى. ويشير التشبيب «الحجازي» إلى اختلال أول في توازن بنية الكون الشعري: أكيد أن المرأة ما تزال تحتفظ ببعض الملامح الأساسية المعروفة من قبل، إلا أن علاقة الرجل بالمرأة تتغير تغيراً كبيراً في هذا الكون. بحيث تصبح الحبيبة سهلة المنال، تقبل المواعيد وتحدّدها، وتغشى المجالس وتظهر في الحج كي تُسلم نفسها لله ولالهام الشاعر.

أما عن الثاني [الشعر العذري] الذي لم يحظ بما حظي به التشبيب من دراسة، بل أهمل بناءً على زعم كاذب، هو أنه كان النتاج المتوقّع جداً من تطوّر الاسلام؛ فيشكّل، في رأينا، أقل الظواهر الشعرية توقعاً، وأكثرها خروجاً على المألوف، ذلك أن الخطاطة تنعكس داخل الكون الذي ينشئه هذا الشعر، تلك الخطاطة التي يستند إليها الشعراء، صراحة أو ضمناً، بل يستند إليها القرآن نفسه بعمله على اللسان، وهكذا فإن الشخصية المذكرة لا تكتفي بالخضوع لحبيبة مبالغة في التشدّد فحسب، بل هي تستسلم، كذلك، لعدم الكشف، لا فعلاً ولا تعبيراً، عن ذكورتها. ولما كان [الرجل] يعرِّف نفسه باعتباره باحثاً عن المستحيل، فإنه يستبعد الحبيبة، وكأنه في حلم، كلما أوحت إليه بأنها قريبة المنال.

- 2 -

يجدر بنا، قبل أن نتفرغ لدراسة الكون العذري والزمرة [الاجتماعية] التي ربما كانت الأصل في تشييده، أن ننظر في العلاقة بين كبرى سمات المذكر المشار إليها في الشعر وبين بعض أوجه البنية الذهنية للمجتمع العربي قبل انتشار التصوّرات الاسلامية وبعدها.

فبعد الانتقال من البنية الشعرية القديمة إلى بنية الشعر الأموي [5]، عرف دور الرجل (وبالتالي دور المرأة) تغيراً ما. فمثلما يحصل في الحياة الملموسة، [نجد] البطل الملحمي نصف ـ الأسطوري يتخلى عن مكانه لـ

5 ـ المقصود هنا هو ما أُنتج في فترة زمنية تمتد من حوالي عام 670م/50هـ، إلى حدود 725م/107هـ. عن أسباب هذا التحديد [الزمني] أنظر المصدر اللاحق، ص: 160 وما بعدها.

«المتكسِّب»، نظير «الفاتح». أكيد أن الأمر يتعلق، في الشعر القديم، بشذرات ملحمية محدودة، إلا أن هذه الشذرات تضع على الخشبة بطلاً تحركه الرغبة الواعية في انتزاع نفسه من ابتذال الواقعي، والسمو فوق الآخرين بمآثر استثنائية. ومن الواضح أننا نجد هذه الرغبة بالذات، ويشكل أبرز ربما، في الشعر الذي طبعه الاسلام. إلا أن الفرق يظل شاسعاً، وذلك لأن ما يُشَكِّل الموضوع الملحمي ليس الهدف الذي يضعه الشاعر لنفسه فحسب، ولكنه طريقة بلوغ هذا الهدف بوجه خاص. وقد كان من الطبيعي جداً بالنسبة لعوليس أن يريد العودة إلى إيثاكا بعد سقوط طروادة، ومع ذلك فقد لزمه، حسب أوديسة هوميروس، أن يتيه عشر سنوات في البحر قبل أن يصل إلى مقصده.

ها نحن نلامس على نحو محتوم [ذلك] الوجه الأسطوري للبطل. الأمر الذي يطرح علينا مشكلة تعريف الأسطورة. والحال أنه ما من تعريف من التعاريف المقترحة يملك قيمة مطلقة. فهذا المصطلح، حسب ما يقول البعض، «يشير إلى قصة تلعب فيها الآلهة (بأوسع معاني الكلمة) دوراً أو أكثر من الأدوار الرئيسية» (6). ويعتقد البعض الآخر أن الأسطورة «حكاية حقيقية حصلت في بداية الزمان، وتصلح كنموذج للسلوكات الانسانية» (7).
إن التعريف الأول مفرط الضيق بحيث لا ينطبق على كل الأساطير القديمة: فالآلهة تتدخل في أسطورة أوديب، إلا أن البطل نفسه، وكذا أبوه وأمه، هم كائنات بشرية. وعلى عكس ذلك فإن مساعدة الاله وملائكته وقديسيه في موت رولان (8) [أمر] يعود إلى العجيب المسيحي (الذي يبدو أن العصر

6 ـ أ. هـ. كراب (A.H. Krape)، «تكوين الأساطير» (La genèse des mythes)، بايو (Payot)، باريس، 1952، ص: 115.

7 ـ ميرسيا إيلياد (Mircea Eliades)، «الأساطير والأحلام والأسرار» Mythes, rêves et mystères)، غاليمار، باريس، 1957، ص: 18.

8 ـ «قدم (رولان) قفازه الأيمن إلى الله، وتناوله الملاك جبريل بيده. فترك رأسه يسقط على ذراعه، ومضى نحو نهايته ويداه مضمومتان. وأرسل الله إليه ملاكه شيروبان والقديس ميشيل دو ـ بيريل ـ دو ـ لامير، وجاء جبريل معهما، وحملوا روح الكونت إلى الجنة». نقلاً عن هـ. ب. روغمان (H.B. Rugmans)، من كتابه «مختصر الأدب الفرنسي» (Abrégé de la littérature française)، الطبعة السادسة عشرة، منشورات فولترس غرونينغ (J.B.Wolters Groningue)، هولندا، 1963، ص: 27.

الكلاسيكي قد أدانه فوق ذلك، باعتباره مناقضا لرفعة الايمان) أكثر مما يعود إلى الكون الأسطوري. فهذه [المساعدة] أكثر إفراطاً في «العقلانية» والمباشرة من أن تشكّل أسطورة.

وبالمثل، «فإنه من قبيل المفارقة أن نتحدث عن الأساطير بخصوص دين في مثل عقلانية الاسلام، ولد في وضح التاريخ» [9]. والواقع أنه عندما يقول حسّان بن ثابت [10]:

فأنزل ربي للنبي جنوده وأيّده بالنصر في كل مشهد

أو عندما يقول محارب في القادسية [11]:

وقد أبلى الله هناك خيراً وفعل الخير عند الله نام

أو عندما سيصف جرير لاحقاً جيش معاوية بن هشام بأن فيه «ملائكة الرحمان»، ويصوّر الحجاج مصحوباً بجبريل «ولا جبريل ذو الجناحين غافل»، فإن الأمر لا يتعلق مطلقاً باللجوء إلى [ماض] عريق في القدم، بل بحضور إلهي تُلَقِّنُهُ العقيدة الاسلامية ذاتها.

وقد نميل، بالمقابل، إلى افتراض أن العقل العربي، قبل أن ينطبع بالاسلام، عرف جملة من الشذرات الأسطورية في علاقة مع طريقته في تفسير العالم. وكما يلاحظ جوزيف شلهود (J. Chelhod) فإن «الشخصية الأسطورية

---

9 ـ جوزيف شلهود (Joseph Chelhod) «الأسطورة عند العرب» (Le mythe chez les Arabes)، «الانسان» (l'homme)، المجلة الفرنسية الخاصة بالأنتروبولوجيا، العدد: 1، يناير/أبريل 1962، ص: 79. ومع ذلك فإن المؤلف يحاول أن يعثر على عناصر أسطورية في تعاليم الاسلام، وخاصة في ظاهرة المعراج. وإذا سلمنا مثله أن العقل الاسلامي قد احتفظ ببعض مظاهر الأسطورة العربية، يصبح من اللازم علينا، وعلى خلاف ما قام به من خطوات، أن نأخذ السياق الجديد بعين الاعتبار، ذلك السياق الذي لم يكف، بالضبط، عن معارضة الأساطير القديمة (التي يدعوها القرآن: أساطير الأولين) بالعقلاني، والذي تفقد فيه العناصر القديمة وظيفتها الأسطورية.

10 ـ «شرح ديوان حسان بن ثابت الأنصاري»، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (بدون تاريخ).

11 ـ ذكره البلاذري، «فتوح البلدان»، طبعة ليد (Leyde) 1866، ص: 261.

هي، بوجه الاجمال، كائن بشري: هو رئيس القبيلة، أو فارس جريء، أو سَلَفٌ رمزٌ يلعب دور البطل الممدَّن. ولكن يحدث مع ذلك أن تنقل الأسطورة المغامرات التي يعيشها البشر إلى العالم العلوي» [12]. إن النوع الأول مهم، على نحو خاص، في المقارنة: فالله هو الذي يحبو البطل المسلم بالنصر. وهذا غير وحيد أبداً. وبالمقابل فإن الجاهلي يضع نفسه موضع الآلهة، في تصوّره بالغ الغموض للألوهية. فهو لا يقرظها. وهو البطل الوحيد لأسطورته هو بالذات. «تأبى قصائده الملحمية أن تعرف عجائب أخرى غير الانسان» [13]. وهذه بضعة أبيات تنسب إلى عنترة يتجسد المجتمع كله فيها، في سيف يجعل منه البطل رفيقه الوحيد. ويتعلق الأمر برحلة جرت في ليلة عامرة بالغول والجن. وهذا ما يذكّر بالعلاقة بين الهائل والمتعدِّد في الأساطير الكلاسيكية [15]:

إن كنت أنت قطعت براً مقفراً	وسلكته تحت الدجى في جحفل
فأنا سريت مع الثريا مفردا	لا مؤنس لي غير حدِّ المنصل
والغول بين يديَّ يخفى تارة	ويعود يظهر مثل ضوء المشعل
بنواظر زرق ووجه أسود	وأظافر يشبهن حدّ المنجل
والجن تفرّق حول غابات الفلا	بهماهمٍ ودمادم لم تغفل
وإذا رأت سيفي تضجّ مخافة	كضجيج نوق الحي حول المنزل

فالعربي الذي وجد قبل الاسلام يظل إنساناً وحيداً، وذلك رغم كل صلابة النظام القبلي. وهو يتخذ موقفاً، بحرية إرداته، مقارنة مع زمرته [الاجتماعية] المحدودة. كما أنه قادر على مواجهة هذه مثلما هو قادر على فرض نفسه عليها، أي على خلق نفسه بنفسه. ويعلن أول بيت من لامية العرب

12 ـ نفس المرجع ـ ص: 73، أنظر القصص التي تفحصها الكاتب، ص ص: 73ـ79.

13 ـ المصدر السابق، ص: 71.

14 ـ والأسوأ من ذلك هو الوحش المعروف في الميثولوجيا العربية باسم الغولة، التي تلجأ إلى الاغراء أحياناً! ومع ذلك فإن الشاعر تأبط شراً يتحداها، بل ويدعوها إلى الغرام. أنظر: الألوسي، «بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب»، القاهرة، 1924، الجزء 2، ص: 344.

15 ـ عنترة، الديوان، دار بيروت، 1966، ص: 202.

«مفارقة الاخوان» من أجل حياة متوحشة.

أقيموا بني أمي صدور مطيّكم فإني إلى قوم سواكم لأميل

وما كان لهذا البيت أن يكون ذا دلالة واقعية في الاسلام، حتى لدى الهامشيين الأسطوريين أمثال مجنون ليلى. ذلك أن المسلم لم يعد يسعه أن يبتعد [عن الناس]. وسواء شاء ذلك أم أباه، فإنه لم يكن له إلا أن ينتسب للجماعة. وهذا أيضاً هو حال هذه الصورة الخاصة بعنترة الذي تخفف المساواة المفهومية بين المسلمين من قلقه: فعنترة الذي يشكو من تنكّر قبيلته له، يحصل على هويته «بالنصف». ومثل هرقليس الذي تأتي الصاعقة على الجزء الفاني منه (المقابل لأمه) في حين أن الجزء الخالد منه (المقابل لأبيه زوس) يولم على مائدة الآلهة؛ [نجد] عنترة يعاني مأساة «نصفه» المتجادَل حوله (والعائد إلى أصل أمه[16]:

إني امرؤ من خير عبس منصباً شطري، وأحمي سائري بالمنصل

لقد كان ينبغي أن ندفع إلى أبعد [من هذا الحد] بتحليل الملحمة البدائية كي نتخلى عن الفكرة الذائعة التي ترى أن العربي لم يكن سوى عضو ـ وسيلة، دون أية حرية داخل زمرته، وأنه سينضم إلى الاسلام لاحقاً «رغبة في الافلات من طغيان القبيلة» مثلما يفترض ذلك ج. ڤييت (G. Wiet)[17]. فمع مفهوم الأمة الاسلامية، ومن خلاله، إنما نجد أنفسنا، بالأحرى، داخل عالم مغلق، ممتلىء بمؤمنين متساوين «كأسنان المشط». ولا ينتقل العربي من الفريد إلى المماثل، من «كل إنسان هو آخر بالنسبة للآخر» إلى الجهد [المبذول] للتلاؤم مع تعريف لاهوتي للانسان، إلا بولوج هذا العالم.

16 ـ وحتى لو كان «شعر العرب» هذا اختلاقاً متأخراً، كما يرى بلاشير (تاريخ الأدب العربي، ج، ج: 2، ص: 285)، فإن ذلك لا ينقص من أهميته. ولعله كان سيقودنا إلى التصوّر الذي كان للمتأخرين عن «الخارج على القانون» من العصر القبـ ـ إسلامي. وهو تصوّر أقرب، على كل حال، الى المصادر، من تصوّرنا نحن.

17 ـ ج. ڤييت (G Wiet) «مدخل إلى الأدب العربي» (Introduction à la littérature arabe)، م.س، ص. 37.

ويجد هذا الفرق الأساسي تعبيراً طريفاً عنه في الكون الشعري: إذ ننتقل، على الصعيد النفسي - الاجتماعي من شخصية «سادية» إلى شخصية «مازوشية». ففي الزمرة القبلية القائمة على التنافس الملحمي، يتم إبراز العلاقة السادية في المعركة. وهذه ظاهرة بيِّنة جداً لدى عنترة: فهو يعرض خصمه باعتباره بطلاً كاملاً أخلاقياً، وخارقاً للعادة جسمياً [18]. ثم يخرقه برمحه (كثيراً ما [نرى] الشاعر يكرّر: طعنتُ، شككت). ويودّ أن يتركه للسباع «يقضمن حسن بنانه والمعصم» [19]. وأكثر ما يجلب الرضى إلى نفسه هو أن يتركه، على الأخص، بين الحياة والموت، مخضباً بدمه [20]:

وقرنٍ قد تركت لدى مكرٍّ عليه، سبائباً كالأرجوان
تركت الطير عاكفة عليه كما تُردي إلى العُرس الغواني
وتمنعهن أن يأكلن منه حياة بدوٍ ورجل تركضان

وبموازاة ذلك فإن عبلة جدير بالحب والاحترام (محَب مكرَم)، ولكنها سرعان ما تهمَل في القصيدة لصالح موضوعات [ج: موضوعة] أخرى. ذلك أن الحب الذي يحمله البطل لها ليس، في نهاية الأمر، إلا عرضياً (علقتها عرضاً). وبالمقابل فإنها يسيرة المنال، حتى ولو أظهرت التحفّظ، كما يفهم، ضمناً، من هذا البيت:

إن تُغدفي دوني القناع فإنني طَبٌّ بأخذ الفارس المسْتلئم

وعندما أحال الاسلام لاحقاً، ونظرياً على الأقل، التنازع القبلي إلى أخوّة في الله، أصبحت السادية غير ذات موضوع واقعي. وجرى التركيز على الجانب المازوشي للوجود. هذا اللفظ الذي نعني به، ويكل بساطة، رغبة الانسان في التلاشي في الآخر، والمتعة التي يلقاها المازوشي في التخلي عن نفسه، أو في الشدّة الخاصة به، أو عجزه أمام العقبات المستعصية وإذعانه

18 - أنظر المعلقة مثلاً، حيث يتحدث عنترة عن خصم جبّار (البيت 56)، شجاع (البيت 47)، وعن لوم الناس له لمكرمة (البيت 52)، وعن زوجته الجميلة (البيت 41).

19 - م،س. البيت 50.

20 - عنترة، الديوان، ص: 72.

لشريكه. وهو ما يتم ربطه، في الغالب، بمشاعر الاحساس بالذنب وبندامات غامضة. والحال أنه، إذ أخذنا بعين الاعتبار واقع أن الناس، ضمن الجماعة الجديدة، يجدون أنفسهم، في الغالب، أوثق ارتباطاً بعضهم ببعض عن طريق الايمان، أو يجدون أنفسهم، بالأحرى، محتاجين بعضهم إلى بعض قصد التعويض عن نقص الواجب الديني؛ فإننا سنميل إلى الاعتقاد بأن هذه الحالة المازوشية يمكنها أن تكون ظاهرة جماعية. وسوف نرى أن الشعراء العذريين قد أعلنوا، قبل الصوفيين بزمن، ظهور ميل مازوشي متصل مباشرة بالتصوّر الجديد لجماعة إسلامية [ما].

وهناك عنصر آخر لولاه لما وجدت الملحمة، وهو الذي يميِّز تصوّره بين شخصيات المجتمعين، و[هذا العنصر] هو الموت. أكيد أن الحديث يجري عن حتمية الموت في هذا المجتمع كما في ذاك، لكن مع فرق كمي أول هو أن العربي القديم كان يتحدث عنه أقل بكثير مما يفعل المسلم. لكن ما يبدو أنه اختفى مع الاسلام هو الشعور المأساوي الذي يستولي على البطل القديم تجاه الموت، الموت «المبتذل». وذلك لسبب بسيط هو أن الحياة الدنيا بالنسبة للمسلم ليست سوى امتحان عابر، سوى طريق قصيرة تقود إلى الحياة الأبدية. والحياة الحقيقية تبدأ بعد موت ـ ميلاد. إن الموت، مثله في ذلك مثل الميلاد، ظاهرة «طبيعية». ولما كان متعلقاً بإرادة الله فإنه ليس سوى لحظة تنفيذ، ونهاية وقف تنفيذ يعرف الله، منذ الأزل، مدته. وهو يطابق تلك الصورة التقليدية عن شجرة الحياة التي تُهَزُّ ليلة البراءة، فتسقط عنها أوراق تحمل أسماء الفانين. «فالأسماء المكتوبة على الأوراق الساقطة في هذه الليلة تشير إلى أولئك الذين حكم عليهم بالموت في السنة التي دخلت» [22]. وعندما يُنظر إلى الموت بهذه الطريقة فإنه لا يعود مأساوياً، إن لم نقل إنه لا يعود موجوداً. ولا يمكنه أن يكون «عبثاً»، أي ظلماً، لا يمكن تبريره، وقبوله بالتالي [23].

21 ـ م. س، الديوان، ص: 72.

22 ـ بلسنر (Plessner)، الموسوعة الاسلامية، الطبعة الأولى، فقرة: رمضان.

23 ـ لا جدوى من التأكيد على أن الأمر يتعلق بحالة من الخضوع المطلق أمام إله دائم الحضور من أجل أن يعيِّن للنفوس آجالها. والحال أن «المأساة، كما كتب ذلك جورج لوكاتش، إنما هي لعبة، لعبة بين الانسان ومصيره، لعبةُ الله وحده ←

وما من شيء من هذا أهم الشاعر القديم. فزهير بن أبي سلمى يضع مقابل غياب القلق هذا، مقابل هذا الاطمئنان إلى الموت بيته الشهير[24]:

رأيت المنايا خبط عشواء من تصب تمته، ومن تخطىء يعمِّر فيهرم

ومن هنا فإن البطل الملحمي، في هذا الموقف الذي لم يعد لفعل الموت فيه من معنى، يسعى إلى أن يحدِّد هو نفسه أجله. ونحن نخمِّن أنه يفرُّ من مجانية الميتة الطبيعية[25]:

إن المنايا مُدركات أهلها وخير آجال النفوس قتلها

إنه حريص على ما قبل الموت، أما المسلم فحريص على ما بعد الموت. وأسوأ ما يمكن أن يحصل بالنسبة للأول هو أن يموت قبل أن يبلغ هدفه الأرضي الأمثل: أي الانتصار على الخصم[26]:

ولقد خشيت بأن أموت ولم تدر للحرب دائرة على ابني ضمضم

يضاف إلى ذلك أن قرينته لا تترك الدنيا، «مُطيلة» على هذا النحو حياة البطل من خلال العلاقة التي تُبقي عليها قائمة بينه وبين الأحياء. إنها تتحول إلى صدى أوهامة تناديهم ليثأروا له، ويرضوا غريزته كمحارب بعد أن حال الموت بينه وبين إرضائها. من هنا فإن أكثر عواطف الملحمي مأساوية، في النهاية، هي تلك التي يشعر بها البطل وهو يفكر في نهايته دون أن يتأكد من إرضاءٍ يأتي بعد الموت، ويكمن عملياً في استعادة تنافس يسمح [بقيام] المآثر البطولية[27]:

وإن ابن سلمى، فاعلموا، عنده دمي وهيهات لا يرجى ابن سلمى ولا دمي

ــــ مشاهدها. ولكنه ليس إلا مشاهداً، ولا تمتزج كلماته وحركاته أبداً بكلمات الممثلين وحركاتهم. وعيناه وحدهما تتأملانهم» (أورده ل. غولدمان في كتابه «الاله الخفي»، غاليمار، باريس، 1959، ص. 47). أما التنافر بين حضور الاله وحياة الانسان، فهو مجرد مشكلة زائفة بالنسبة للمسلم.

24 ـ ذكره بلاشير، م. س.، ج: 2، ص: 403.

25 ـ عنترة، الديوان، ص: 77.

26 ـ عنترة، الديوان ص: 30.

27 ـ م. س، ص: 68.

أمام هذا اليأس النهائي، يظل البطل الملحمي عصياً على السلوان. لقد انقطعت حياته مرة واحدة إلى الأبد. إلا أن المسلم سيطوّر هو نفسه، فيما بعد، هذا اليأس الأرضي باحتقار الدنيا. وستمثل الجنة الموعودة، بالنسبة له، عزاءً لا يضاهى. كما سيستخدم الجماعة التي يخدمها كي يلتحق بالخالدين المكرّمين. ومن هنا [نجد] الشعر الاسلامي مشبعاً بإحساس الطمأنينة هذا. وكما يلاحظ بلاشير، فإن «الاسلام زوّد المؤمن بلقب مجد انضاف إلى ألقاب أخرى، ويكتشف الشاعر، خلال شكواه، عزاءً في يقينه [من أنه ألزم] خصم (الجماعة) بعار لا يمحي: هو خزي عذاب الجحيم. وبالمقابل فإن الشاعر غالبا ما وجد تخفيفاً قوياً عن غمّه في اليقين من أن موتاه قد أنزلوا منازل تجلّ عن الوصف» [28]:

وقتلاكم في النار أفضل رزقهم حميم معاً، في جوفها، وضريع [29]

وقتلاهم في جنان النعيم كرام المداخل والمخرج [30]

وخلاصة القول أن ثنائية الأبولينية والديونيسية التي يتحدث عنها نيتشه والتي تشكل، فيما يظن، الفعل الشعري، ليست غريبة عن الملحمة العتيقة، ضمن لعبة الارتداد إلى العدم هذه التي تثيرها، منذ الرحيل، تلك الأطلال التي لا علامـة فيها على الحياة: فأبولون العرب وديونيسهم يتقاسمان البطل (عنترة وشطره) في حياته كما في موته الأكثر عادية. أما في الاسلام، فإن الله ألغى ديونيسوس.

ليست هذه الثنائية، في العمق، غير ثنائية الحب والموت. فالواقع أن الحب والموت لا ينفصلان حيثما وجدا. ومع ذلك فإن علاقتهما ليست ثابتة مادامت لازمة عن التطور التاريخي للشعوب. ويُرغمنا موضوعنا [هذا] على الحديث عن صورة خاصة من صور الموت، هي الحرب. والحال «أن الشعراء ـ كما يلاحظ دو روجمون (D. de Rougemont) ـ قد استهلكوا منذ العصور

28 ـ بلاشير، م. س، ج: 2، ص 432ـ433.

29 ـ حسّان بن ثابت، م. س، ص: 432.

30 ـ كعب بن مالك، م. س. ص: 433.

القديمة استعارات حربية قصد الاشارة إلى آثار الحب الطبيعي . فإله الحب «رام» يرشق بسهامه القاتلة . والمرأة «تستسلم» للرجل الذي «يغزوها» لأنه أفضل المحاربين . وقد كان الأمر يدور في حرب طروادة حول امتلاك امرأة . وتتكلم إحدى أقدم الروايات التي بين أيدينا ، وهي «تياجين وشاريكلي» (Theagène et Chariclée) لهيديودور (Hédiodore) ـ القرن الثالث الميلادي ـ ، ومنذ ذلك الحين ، عن «صراعات الحب» وعن «الهزيمة العذبة» لذاك الذي «يسقط تحت سهام إيروس التي لا يمكن تجنبها» [31] .

وهناك بالتأكيد ـ كما يؤكد ذلك علماء التحليل النفسي والانتروبولوجيا ـ صلة وثيقة بين الغريزة الجنسية وغريزة القتال منذ أن أظهر الانسان عدوانيته في الصيد ثم في الحرب . وقد بين دنيس دو روجمون (Denis de Rougemont) ، وهو أحد اختصاصيي فن الكورتيزيا (Cortezia) [الشعر العذري الغربي] أن لغة الحب قد اغتنت ، ابتداءً من القرن الثاني عشر الميلادي [بمفردات] فن المعارك والتكتيك العسكري لذلك العصر [32] . وقد عبر برانتوم (Brantôme) (المتوفى عام 1614م) ، وهو نفسه محارب كاثوليكي ، عن هذا التوازي فقال : «آه ما أسعدك أيها القائد الذي حاربت وقتلت العديد من أعداء الله في الجيوش وفي المدن ! آه ! ما أسعدك ثانية أنت الذي حاربت وانتصرت ، فوق ذلك ، في هجمات واستيلاءات عديدة ، على مثل هذه السيدة الفائقة الجمال بين أعمدة سريرك» [33] .

---

31 ـ د . دوروجمون (D. de Rougemont) ، «الحب والغرب» (l'Amour et l'Occident) ، الاتحاد العام للمنشورات 10/18 ، باريس ، 1970 ، ص : 206 .

32 ـ «يحاصر» المحب حبيبته ، ويقوم بـ «هجمات عاطفية» على عفتها . و «يحيط بها عن قرب» ، و«يلاحقها» ، يحاول أن «يهدم» آخر «حصون» حيائها ، و «الالتفاف عليها بالمباغتة» ؛ وأخيراً فإن المحبوبة «تضع نفسها تحت رحمته» . لكن هنا ، وبنوع طريف من القَلْب المميز للغزل ، [نجد] أن المحب هو الذي سيصبح «أسيرها» و «المنتصر عليها» بذات الوقت» ، م . س ، ص : 207 .

33 ـ برانتوم (Brantôme) ، «الحذلقات الاسبانية» ، (Rodomontades espagnoles) ذكره م . س . ، ص : 207 .

وقد يكون من السطحي أن نحاول هنا تفحص هذه العلاقة في الشعر العربي. فهي علاقة لا تُناقَش، ولكنها جديرة بدراسة دقيقة على حدة. وكان بإمكـاننا ملاحظتها في الخطاطة الدلالية للعلاقة: رجل/امرأة، حيث يشير الـذكـر في الوقت نفسه إلى العضو الجنسي المذكر وإلى السيف القاطع. إن تعاظل اللسان العربي يحملنا على اكتشافها حيث لا نتوقع أن نعثر عليها. بل وحتى في أيامنا هذه، تجري الاشارة إلى الحرب المادية أو الايديولوجية بكلمة فتنة، وهي تحمل كذلك معنى الاغراء الجنسي، أو على الأصح، معنى الدعوة إلى الحب. وقـد كان بإمكـاننـا، أيضا، أن نستنتج هذه العلاقة من شكل القصيدة نفســه، حيث يمضي بنـا النسيب إلى موضوعات أخرى، قصدها الدائم هو أن يؤكد الشاعر نفسه من حيث هو محارب شجاع أولاً.

وهكذا فإن البطل الملحمي، كما عرضناه، وخلافا لبطل الاسلام، هو شخصية منفردة وسط زمرته [الاجتماعية] وخارجها. وعندما يتأثر بعداء هذه الزمرة، يتخذ موقفاً سادياً (بالمعنى العام غير الدقيق لهذا المصطلح). كما أنه لا يفتـأ، فوق ذلك، يجابه موتاً مأساوياً إلى أقصى حد؛ ولأنه لا يجد أحداً يماثله، فإنه يرفض أن يموت كيفما اتفق، بل يبحث عن موت «فريد».

إلا أن عوائق لا حصر لها تبزغ أمام البطل. من بينها المرأة: فبما أنها ذات طبيعة ضعيفة فإنها لا تملك إلا أن ترتعب من صورة الموت. وهنا يصبح حبها عائقاً دون هذا الانجاز العظيم الذي هو الموت البطولي (34):

تقول: لك الويلات هل أنت تارك	ضبوءاً برجل تارة وبمنسر
ومستثبث في مالك العام إنني	أراك على أقتاد صرماء مذكر

وهذا ما يذكِّر بدور المرأة المتواتر في الأساطير القديمة، حيث تمثل المرأة خطراً ينبغي للبطل أن يتجنبه: فعوليس يهرب من سيرسي ثم من كاليبسو، و إيني يتخلى عن ديدون (إيليسا) كي يلتحق بروما...

ومع ذلك ينبغي أن نضيف بأن هناك تعارضاً بين هذه السلبية الطبيعية للمرأة وبين الصورة التي يكوِّنها البطل عن حبيبته. فذكرى الحبيبة، تبعاً لهذه

34 ـ عروة بن الورد، أورده بلاشير، م.س، ج: 2، ص: 411.

الصـورة، تحفـز غريزة القتـال، وتشجع البطل. وبعبارة أخرى فإن طبيعة البطل. تقتضي أن يتحدّد التفاوت بين الفراق والاتصال، بشكل ما، من قبل هذا البـطل. وكـما هو الحـال بالنسبة الى عروة، فإن الحب يصبح اشكاليا بالنسبة لعنترة على الطريق التي تؤدي الى تحقيق العمل البطولي [35]:

بكرت تخوفني الحتوف كأنني أصبحت عن غرض الحتوف بمعزل
فاقني حياءك لا أبالك وأعلمي أني امرؤ سأموت إن لم أقتل

لكن، ما أن يبتعد البطل، حتى «يستدعي» صورة حبيبته التي كان من قبل قد أبعدها عن طريقه. والتي يصبح «حضورها» فعالا في ساحة القتال بالضبط. وحيث تعـارض المطالب الـذكـرية فإن شهادة تلك التي تعجب بالشجاعة تحمل كثيرا من العزاء [36]:

ولقد ذكرتك والرماح نواهلٌ مني وبيض الهند تقطر من دمي

ومن هنا فإن الحب يمثل خطراً طالما أنه يتعارض مع الموت من حيث هو نهاية بطولية. أما في الاسلام فإن الحب هو الذي يمسي قاتلا أو عليه أن يكون كذلك. إذ لم يعد الموت سوى «السر العفيف للحب». ولم يصنع العذريون غير أن كرّروا ذلـك. يكفي، لتفسـير هذا الانتقال، أن نعيد تناول فرضية التماثل، تلك الفرضية التي يكون التحقق منها أسهل في المنعطفات الاجتماعية ـ التاريخية الكبرى: فالعلاقة بين الرجل والمرأة مماثلة للعلاقة الموصوفة في الكون الأدبي بين البـطل والوسط [الذي يعيش فيه] [37]. إن الفاتح المسلم يزجّ

35 ـ عنترة، الديوان، ص: 58.

36 ـ هذا البيت الشهـير الـذي يحب [الناس] أن ينسبوه إلى عنترة، لا يوجد في ديوانه المنشور عن دار بيروت التي اختصرت المعلقة (التي يبلغ عدد أبياتها 85 في مواضع أخرى) إلى 75 بيتاً.

37 ـ من المؤكد أن هذه الفرضية لا تنسحب على كل المجتمعات. ففي النظام الذي تشارك فيه المـرأة فعلياً في [عملية] الانتـاج الاقتصـادي، وتلعب دوراً مهـماً من الناحية الاجتماعية، لا يبقى ثمة مجالٌ لاقامة [هذا] التماثل. ومع ذلك فإن غولدمان قد استطاع الكشف عن هذا التماثل في روايات مالرو، إذ كتب يقول: «إن العلاقات بين الرجال والنساء في كون مالرو كانت تعكس، دائماً، العلاقة الشاملة [القائمة]←

بنفسه في الفتوحات، يحركه أمل دخول الجنة الموعودة للشهداء. وليس الموت سوى وسيلة بالنسبة له. يضاف إلى ذلك أن التعليمات الجماعية حول الجهاد، والتي تطابق عند المترجمين ما يسمى بـ «الحرب المقدسة» في الغرب، يجري تحديدها بأنها «جهاد في سبيل الله». وبصورة تماثل ذلك نجد أن موت المحب اندفاع نحو حبيبة رُفعت إلى مستوى المثال. ويقول جميل: «**فيا حبذا موتي إذا جاورت (بثينة) قبري**»[38]. وإن الفكرة الاسلامية القائلة بلقاء أبدي في الجنة كثيراً ما تتردد في مصنّفات الحب مثل «**مصارع العشاق**». وبالتوازي مع ذلك، تحل المحبوبة في الكون الشعري محل حورية الجنة التي «تهدف رمزيتها، في العمق، إلى مجرد استعادة الجنس البشري للفردوس الأول الذي كانت الحياة الجنسية فيه مكينة الاستقرار»[39]. إن ثمة، في الحالين، احتقار للموت الذي ينقلنا من مقدّس إلى آخر: فمقابل شهيد الجهاد، المبشر بالجنة، نجد المحب العفيف (الذي اعتبر شهيداً تبعاً لحديث نبوي شهير) وهو يلتقي بحبيبته بعد سعي يشبهه جميل بالجهاد[40].

وبديهي أن التمييز الذي قمنا به بين الكون الملحمي القبـ - إسلامي وبين كون المؤمن، سواء أكان هذا فاتحاً أم من طلاب الحب، لم تتضح حدوده إلا بفعل التبسيط. لهذا غُضّ الطرف عن مجموعة عناصر من شأنها أن تسد الفراغ الذي تركناه يفصل بين هذين الكونين - الحدّين للابداع العربي - الاسلامي. وهما كونان ينتقل إليهما تعارضٌ مفهومي بين عالم قائم على تنافس

← بين الرجال والكون. ولهذا فإننا لا نلقى، في كون بيركن (Perken) وغارين (Garine) (بالطريق الملكية) غير الايروسية وعلاقات السيطرة، في حين أننا نجد الايروسية، مثلها في ذلك مثل الفرد، ضمن رواية «**الوضع الانساني**» (وهي رواية الجماعة الثورية الأصلية)، مندمجاً ومتجاوزاً في جماعة أصيلة وسامية، هي جماعة الحب»، لوسيان غولدمان، «**من أجل علم اجتماع للرواية**»، غاليمار، سلسلة أفكار (Idées)، 1964، ص: 176.

38 - جميل، الديوان، دار بيروت، 1966، ص: 22.

39 - **لوي ماسينيون**، (Parole donnée)، الاتحاد العام للمنشورات 10/18، باريس، 1970، ص: 298.

40 - جميل، الديوان، ص: 17.

المفاخر الفردية تسكنه صورة موتٍ يجب أن يبحث عنه في ذاته ولذاته كي يخفف من مأساته، من جهة، وعالم مغلق مفهومياً (الأمة) ومادياً (دار الاسلام)، من جهة ثانية. إنه عالم المتماثلين، القابلين للعزاء، حيث يبعث الموتُ في المؤمن بهجة خالدة. أما الموقف الذي كان يتخذه «الصعلوك» تجاه زمرته السلالية فلم يعد ممكناً [اتخاذه] تجاه الأمة بمجموعها. وما من شك أن الصراع الداخلي ليس سوى فعل مطالبة يُنادي بالاندماج اندماجاً أكبر في هذه الأمة.

وحين لم تعد العودة ممكنة إلى عالم التنافس، رغم بعض المحاولات، صارت كل زمرة تبحث عن تعبيرها الخاص. هكذا عارض العذريون [تلك] القدرة الملحمية القديمة، التي عدّل الاسلام بعض عناصرها الأساسية، بقدرة الحب المطلقة، الموازية لقدرة الله. ونحن نقول موازية، ولا نقول لاحقة، لأن الأمر لا يتعلق قط ـ كما سنثبت ذلك في جملة ما تبقى من [هذه] الدراسة ـ بإقامة علاقة سبب بنتيجة.

الباب الثالث

الـكون العُذريْ



الفصل الأول:

التعريف

لأجل أن نُعرِّف الحب العذري يمكن لنقطة انطلاقنا أن تكون تعريفاً آخر، هو تعريف العمل الأدبي. والحال أننا نعرف أن هذا ما فتىء يزداد صعوبة. وهو لم يكف، من النقد القديم إلى الجديد، عن التكيف مع مختلف التيارات الجمالية والايديولوجية التي مافتئت تتعدد وتتشعَّب أكثر فأكثر. ومع ذلك فإن كل التعريفات الجديدة لم تعد قادرة على إغفال البعد السوسيولوجي: فالعمل الأدبي أو الفني واقعة اجتماعية. والاختلافات [في التعريف] إنما تنشأ في معظمها، عن تأويل مفهوم الاجتماعي، المرن والملتبس.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار بعض العناصر التي سبق أن عرضناها (البنية والذات الجماعية والتماثل)، فإننا نستطيع أن نصوغ تعريفاً مؤقتاً بشكل حتمي، إلا أنه قادرٌ على توجيه تحليلنا: وهو أن العمل الأدبي كون رمزي تُنشئه زمرة [اجتماعية] يمثلها المؤلف، ولها موقف مشترك تجاه هذا الكون الذي ترتبط بنيته، إن كانت متماسكة بالقدر الكافي، بعلاقة تماثل مع بنية عالم الزمرة الواقعي.

ونحن نعني بكلمة زمرة لا مجرد جماعة تتألف جغرافياً من عدد محدَّدٍ من الأشخاص، بل «نسقاً من العلاقات ذات الدلالة التي يستند إليها أفراد الزمرة في تأويل علاقتهم مع الآخرين»، [1] والبحث عن حلول للمشاكل الخاصّة

1 ـ ماثياس ولتز: (Mathias Waltz)، «بضعة تأملات مناهجية تتطلبها دراسة الزمر المعقدة بعض الشيء: نظرة مجملة عن سوسيولوجيةٍ لشعر الغزل في العصر الوسيط» (Quelques réflexions méthodologiques suggérées par l'étude de groupes peu complexes; Esquisse d'une sociologie de la poésie amoureuse au Moyen-Age) المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، المجلد: 19، العدد 4، 1967، ص: 654. ويبتعد تعريف العمل الأدبي، كما صغناه، عن ذلك الذي يقترحه والتز (نفس المصدر، ص: 642) في نقطتين أساسيتين: فهو يعتبر الذات الجماعية (التي←

بهم. ولا ينـدمج الأفراد، بمن فيهم المؤلف، ضمن الزمرة إلا بالتماهي مع رعيها. وبديهي أن شرط وجود هذا الوعي هو أن تكون الزمرة واقعية.

معنى ذلك، في النهاية، أن الدراسة المحايثة لعمل ذي دلالة ينبغي أن تفضي بنا إلى الوجود التاريخي لزمرة خاصة فعلاً، قد تكون هي مصدر هذا العمل. أما تفسير الواقعة الأدبية بحياة جيل [ما] على مستوى المجتمع الشامل ـ وهو تفسير ذائع في المجال العربي ـ فإنه مغرق في الغموض والالتباس. وقد أوضح **لوسيان غولدمان** في كتابه **«الإله الخفي»** أنه «كلما تعلق الأمر بإيجاد بنية تحتية لفلسفة أو لتيار أدبي أو فني ما، انتهينا لا إلى جيل أو أمة أو دين ما (. . .) بل إلى طبقة اجتماعية، وإلى علاقاتها مع المجتمع» [2].

من هنا فإن العزم، في هذا العمل، على إعادة تفحّص بعض النتائج العامة التي تُجمع على الاقرار بها أغلب الدراسات التي سبق إنجازها حول الشعر العربي، سيقودنا الى ربط الخطوات المذكورة في هذا التعريف باعتبارات أولية. وسنختار متابعة الرمز العذري بالمضي من العام الى الخاص، من الطابع الكوني الى الايديولوجية العربية الاسلامية، ثم إلى زمرة تاريخية خاصة يكشف عنها، على الصعيد النظري، [ذلك] التفاوت القائم بين الشعر والواقع.

وإن من الصعب، دوماً، أن نفهم تعبيرا تاريخيا ما ونؤوله على مستوى السيكولوجيا الجماعية. ذلك أن المحاولة غالباً ما تنتهي الى تغيير صورة واقع سبق عيشه. وإن تعريف الحب المسمى عذرياً يتعرض لخطرين على الأقل هما: استخـدام مفـردات مُثقلة بتصوّرات جديدة لا مداليل تاريخية لها،

ـــ قلّصها والتز في الجمهور المتلقي) أصل الابداع الأدبي. كما يأخذ التماثل، فوق ذلك، بعين الاعتبار، حين يتعلق الأمر بعمل متماسك، خلافاً للعمل «التافه» الذي يستحيل إقامة [علاقة] تماثل بينه وبين بنية العالم الواقعي للزمرة.

2 ـ ل. غولدمان، **«العلوم الانسانية والفلسفة»** (Sciences humaines et Philosophie)، كونتيي (Gonthier)، باريس 1966، ص: 109. هكذا يميز المؤلف، في فرنسا إبان حكم لويس الخامس عشر، خمس طبقات، على الأقل، تعبر عن نفسها على الصعيد الفلسفي والأدبي: كبار السادة الاقطاعيين، ونبلاء البلاط، ورجال القضاء، والطبقة الثالثة الميسورة، والشعب البسيط الذي يتكون من الحرفيين والفلاحين. أنظر نفس المصدر. ص: 113.

واللجوء، دون إرادة أحياناً، إلى تعريف **الكورتيزيا** الغربية المعروف أصلا. وإذا كان الخطر الأول يوشك أن يكون محتوما، فإن الثاني يبقى مطلوبا تجنبه. وإلا فإننا سننتهي إلى حلقة مفرغة: أي أن نطبق على العذريين تعريف العذريين الغربيين، ثم نستنتج من ذلك أنهم يتشابهون.

ويحاول **قادي** (VADET) في دراسته حول «**الحس العذري في الشرق**» أن «يتحاشى مشكلة (تعريفٍ ما)، وأن يكون جوابه هو عدم الاصغاء لنداء الواقع» [3]. وبما أنه لم يكن منشغلا بصياغة تعريف، وإن كان إجرائياً، فإنه ينغمس مباشرة (في المقدمة) في النقاش حول أصل **الكورتيزيا** التي ظهرت بأوروبا الغربية حوالي نهاية القرن الحادي عشر الميلادي، فيقول إن النسيب ظهر قبل خمسة قرون من ظهور **كورتيزيا** الغربيين، فهل [معنى ذلك] أن هناك محاكاة واستمراراً أو تطوراً مستقلاً؟ إن الجواب غير واضح. ومع ذلك فإنه يؤكد أن «التقاربات النصية تبدو أدق في ميدان الأشكال الغنائية لا غير. لذلك فإن الأمر قد لا يتعلق باقتباسات من الكتب، أو باقتباسات منتظمة (...)؛ بل لعل الحضارتين استطاعتا أن تؤوِّل كلٌّ منها الأخرى عن طريق إيقاع العَروض» [4]

وفي نفس الوقت الذي يلح فيه **دنيس دو روجمون** (D. DE Rouge-ment) على الصلة المباشرة بين المانويين الغربيين (Cathares) والتروبادور، [نجده] يدعم فرضية **سيسموندي** (Sismondi) عن [وجود] تأثير عربي في الغنائيات البروفانسية، ضد **رينان** (Renan) الذي كتب يقول عام 1863 إن «هوة تفصل شكل الشعر الروماني وروحه عن شكل الشعر العربي وروحه» [5]. وقد وصل الكاتب في جزمه بهذا الأمر إلى حدٍّ يستحيل معه التفكير في أصل آخر **للكورتيزيا**. ويجعل هذا التناقض من الصفحات القليلة التي يخصِّصها للصوفيين العرب نقطة ضعيفة في دراسته. فقد كتب يقول إن «الحب العذري [الغربي] صار، حتى في الأندلس، اسماً للحب الذي سيدعى

3 ـ **قادي** (J.C. Vadet)، «**الحس العذري في الشرق**»، م. س، ص: 13.
4 ـ م. س.
5 ـ د. **دوروجمون** (D. de Rougemont)، «**الحب والغرب**»، م. س، ص: 90.

كورتـوزياً في جنـوب فرنسـا، ثم يصعـد الى الشمال السلتي للقاء **تريستان** . . . » [6]. ثم يتابع قائلا بعد ذلك: «إن الشعر العربي واحدٌ، من **بغداد** الى **الأندلس**، عن طريق اللغة والتبادل المتواصل. وتخوم الأندلس تجاور الممالك الاسبانية التي يختلط ملوكها بملوك **اللانغدوك** (Languedoc) **وبواتو** (Poitou) وقد أضحى تفتح الغنائية الأندلسية في القرنين العاشر والحادي عشر للميلاد، أمرا معروفا لدينا اليوم. وإن عروض الزجل الدقيق هو تماما ذلك العروض الذي قلّده أول تروبادور، **غيّوم دو بواتيي** (G. DE Poitiers)، في خمسٍ من الاحـدى عشرة قصيدة التي بقيت لنـا من شعره. [هكذا] لم يعد هناكً من ضرورة لايجاد «أدلة» على التأثير الأندلسي في الشعراء العذريين [الغربيين]» [7].

ولنسجل أن هناك، في تفكير هذا المؤلف، خلطا بين العذريين الذين لا يبـدو أنـه يعرفهم، وبين المتصوِّفة «العرب». فالتأثير الذي يتحدث عنه تدعمه - من الجانب الاسلامي - اسماء مثل **الحلاج** (المتوفى عام 922م)، **والسهروردي** (المتوفى عام 1191م) **وابن الفارض** (المتوفى عام 1235م). وهو أمرٌ لعله يعود إلى واقع أن التصوّف الاسلامي غالباً ما نُظر إليه باعتباره إحدى النتائج الخاصة التي انتهى إليها الحب العذري الأمر الذي يعطي، فوق ذلك، لـ«رؤية العالم» العذرية سعة عظيمة: فالحب العذري تعبير ذو أبعاد عديدة يمكن لتحليلها أن يكشف عن أنه ليس فقط مجرد ما نعنيه بكلمة الجنس الأدبي أو الموضوعة الأدبية، من الناحية التقليدية [8].

---

6 - م. س.

7 - م. س.

8 - يرسم ماسينيون في مقالته عن الحب العذري (الموسوعة الاسلامية، الطبعة الأولى) - مع إيراد بعض الأسماء - مسار هذه «الموضوعة» التي يطلق عليها، فوق ذلك، إسم «عقيدة»، أوحت بالحـديث المشهـور عن عفـة المحبين: بحيث لا نكاد نجد هذه المـوضـوعـة عنـد **الأصمعي** (المتوفى عام 828م)، في حين جرى تطويرها من قبل **الظاهرية**، وخاصة منهم **داوود الأصفهاني** (المتوفى عام 909م) في «**كتاب الزهراء**»، ثم آخرون، ولا سيما ابن حزم (المتوفى عام 1063م). كما صيغت لاحقاً في المصنفات الكلاسيكية مثل مصارع العشاق» للسرّاج (المتوفى عام 1107م)، و«**روضة المحبين**» لابن الجـوزية (المتوفى عام 1350م)، و «**تزيين الأسواق**» للأنطاكي (المتوفى عام

وغالبا ما يُعرّف الحب العذري باعتباره حباً قاتلاً، لأنه عفيف. هكذا يرى ماسينيون أن «هذه الموضوعة الأسطورية (. . .) تُمجِّد قبيلة بدوية يموت فيها العشاق حباً ـ عن رقّة عاطفية وعهد على العفة القصوى ـ على أن «يمدّوا اليد» إلى موضوع حبهم، في نفس الوقت الذي يدفعون فيه رهافة الودّ إلى حدّها الأقصى» [9]. وتمكن مزية هذه الصيغة في أنها ـ وخلافاً للتفسير التبسيطي بالانعكاس المباشر ـ تلفت الانتباه إلى الجانب الأسطوري للموضوعة والمثالي للزمرة. وذلك لأن هذا يقتضي، من جهة أولى، أن هذه الموضوعة هي من عمل ذات جماعية، مثلها في ذلك مثل أية أسطورة، وأنها ليست، من جهة ثانية، سوى تعبير عن طموح تتجه، أو ينبغي أن تتجه، إليه هذه الذات. وإذا نظرنا إلى العمل العذري في كليته المتماسكة وجدناه يقترب لا من واقع معيش مباشرة بل يقترب مما يدعوه غولدمان «الحد الأقصى للوعي الممكن». وقد اكتسب العذريون هذا الحد الأقصى عن طريق الرفض. وهو رفض يقتضيه التعاهد على العفة.

أما مفهوم العفة، الذي سنعود إليه مطوّلاً، فهو مفهوم ملتبس. وينبغي أن نتناوله في أحد التعاريف الذي قد يكون العذريون (أو آخرون أقرب إليهم منا، على كل حال، في الزمان والذوق) اقترحوه حول تصوّرهم للحب. والحال أن بعض الشذرات التي نقلتها المصنفات الكلاسيكية، على صورة مقلوبة،

← 1599م). وكما تم نقله إلى أعمال صوفية بحتة، من طرف أبي حمزة البغدادي (المتوفى عام 822م)، وأحمد الغزالي المتوفى عام 1126م). وإلى عهد قريب، رأى عبد الغني النابلسي (المتوفى عام 1731م) في تعلق النبي بزيد بن حارثة، نموذجا مثالياً للحب العذري («غاية المطلوب»).

وعلى ذلك فإن هناك طريقاً تمضي من العذري إلى الصوفي جرى نعتها، في غياب دراسة شاملة، بأنها زوجية. والواقع أن بعض الصوفيين «اعتبروا المحب العذري نموذجاً مقترحاً على المحب الصوفي الذي يتوجه بحبه إلى الله. وفي هذه الحالة، فإن هناك نقلاً للحب: وكل شيء يحصل كما لو أننا ننتقل من «موضوع» بشري إلى «موضوع» إلهي»، هنري كوربان (H. Corbin) ، «تاريخ الفلسفة الاسلامية»، غاليمار، سلسلة أفكار (Idées) ، 1964، ص: 280 (انظر الترجمة العربية للكتاب، دار عويدات، بيروت، 1966، ص: 299 ـ المترجم).

9 ـ ماسينيون، م. س.

[تبدو] موحية بما فيه الكفاية. ومنها هذه على سبيل المثال: «قال سفيان بن زياد: قلت لامرأة من عذرة، ورأيت بها هوىً غالباً خفت عليها الموت منه: ما بال العشق يقتلكم معاشر عذرة من بين أحياء العرب؟ فقالت: «فينا جمال وتعفف، والجمال يحملنا على العفاف، والعفاف يورثنا رقة القلوب، والعشق يُفني آجالنا، وإنّا نرى عيوناً لا ترونها» (10).

إن علاقة الجمال بالعفة مثيرة للأنظار. والعفة هنا ليست نقلاً مباشراً لشعور ديني. كما أنها ليست تعبيراً عن وَرَع، وإنما هي تعبير عن احترام مفرط للجمال. ولعل حضور الله في هذا الموقف لا يُستشعر إلا عِبر تذكر صورة إله جميل، خالق للجمال (11).

وعلى الفور [نلاحظ] أن هذه العلاقة لا تتوافق مع الحياة المباشرة. فأن يكون المرء عفيفاً تجاه جمال (جنسي) معناه أن يتخلّى عن رمز الحياة نفسه: أي عن الرغبة. والعذري، على غرار مثيله المؤمن «الطيب»، واعٍ بنفيه الخاص الذي يحمله في ذاته: فالمؤمن يريد عبور هذه الدنيا التي يتعلق بهاً، أما العذري فيجد نفسه متجاوزاً لموضوع حبّه بالذات. هكذا تصبح الموازاة كما يلي:

بالنسبة للمؤمن: الله (= الجميل) ← الورع ← الموت.
بالنسبة للعذري: الحبيبة (= الجمال) ← العفة ← الموت.

إن ما ينبغي إبرازه هو هذا التماثل، لا علاقة السبب (الاسلام) بالنتيجة (العفة). ويعود التفسير بالعامل الديني إلى روحانية نجهد أنفسنا بالبحث عنها

---

10 ـ ابن الجوزية، «روضة العشاق»، ص: 337.

11 ـ سيقول غيّوم دومونتانياك (G. de montagnac) في الغرب، فيما بعد، وحوالي منتصف القرن الثالث عشر: «ذلك أن العفّة تنشأ من الحب». ويتساءل مارّو (H I. Marrou) عما إذا لم تكن العفة هنا معادلة لـ «الوفاء». ويستشهد بالمنظّر أندري لوشابلان (A. le Chapelin) في قوله: «إن الحب يجعل المرء عفيفاً، ولا يكاد يسمح للمحب بتصور فكرة عناقٍ مع امرأة جميلة أخرى»، هنري إيريني مارّو، «شعراء التروبادور» (Les troubadours)، سوي، سلسلة (Points)، 1971، ص: 153.

فيما يقوله العذري صراحة: «إن الجمال (الجنسي) [12] يحملنا على العفة». وإذا ملنا إلى عدم قسر النصّ سيظهر لنا العذري مسلساً قياده لعشق لا يملك الحضور الالهي فيه وزنه المعهود. فهل يتعلق الأمر بإله «متفرج» أو بهذا «الحوار المنفرد» للمأساة اللوكاتشية؟ لقد ذهبنا سابقاً إلى أن المسلم لا يملك، على مستوى الأمة، رؤية مأساوية للعالم. فهل ينبغي تصحيح هذه الفرضية؟ ربما. لأن من المغري، مع ذلك، أن نرى في هذه العلاقة بين الجمال والعفة صراعاً مأساوياً بهذا القدر أو ذاك. صراعٌ ماتزال تُعبّر عنه، في أيامنا هذه، قولة مأثورة تعيدنا إلى مأساة أصلية، هي مأساة إبليس، هذا العاصي رغماً عنه: **«ربِّ خلقت الجمال فتنة، وقلت عبادي فاتّقون»**.

ولكيلا نكتفي بتعريفٍ ـ بطاقةٍ ميبّس، سنكتفي بملاحظة أن الحب العذري يحيلنا أصلاً، وإن بغموض، إلى تعريف العمل الأدبي الذي صغناه في بداية هذا الفصل: إنه، قبل كل شيء، كون رمزي، وليس انعكاساً مباشراً للقطاع الديني. ولا يسع التحليل أن يقيم بين الظاهرتين غير [علاقة] تواز. يضاف إلى ذلك أن هذا النوع من الحب يتمحور حول تعاهد على العفة (الجنسية) باعتباره تعبيراً عن صراع بين هذه العفة وبين الرغبة المباشرة، إنه تعبير جماعي طالما أن العذريين ـ من حيث هم ذوات ملموسة. يتخذون موقفاً مشتركاً تجاه الكون الذي ينشئونه. وهذا ما يمكن أن نلحظه بوضوح، مادام العذري ـ كما تقول الروايات ـ غالباً ما يكون واعياً، عن فخار، بانتمائه إلى زمرة ينظر إليها المجتمع العربي ـ الاسلامي كما لو أنها، وبصفة خاصة، زمرة منعزلة.

12 ـ وفعلاً، فالمسألة هنا مسألة جمال جسمي. والمقطع الذي استشهدنا به مسبوق بهذا المقطع: «فقد سأل سعيد بن عقبة بدوياً: ممن أنت؟ فأجاب: من أولئك الذين يموتون عندما يحبون (. . .) فقال سعيد: وكيف كان ذلك؟ فأجاب البدوي: لأن نساءنا جميلات، ورجالنا عفيفون»، ابن الجوزية، «روضة العشاق»، ص ص: 336 ـ 337.



الفصل الثاني:

محاولة للتجاوز

سبق أن لاحظنا بأن المسلم كان قد وجد نفسه، مع مفهوم الأمة، في عالم مغلق من الناحية التصوّرية، حيث كان على العذري العاجز عن استعادة نسق التنافس القديم أن يخضع لقدرة الحب المطلقة. وذلك رغم بعض هزّات البطولة التي «يبدو أنها كانت، من الأصل، [ذلك] القسم من «فخريات عنترة» الذي وصفت فيه المحن التي قاساها هذا المحارب كي يستحق ابنة عمه عبلة» [1]. كما سبق أن أشرنا، بعد ذلك، إلى واقع أن الكون العذري تمّ بناؤه ـ داخل هذا العالم المغلق، والمتسع في آن ـ بصورة موازية لتشييد كون ديني تقتضي طبيعته ـ التي نعلم أنها في صيرورة دائمة ـ أن يظل مفتوحاً من الخارج.

إن هذا التوازي الأخير، وهو لا يسمح بالعودة إلى نسق، مدانٍ من الناحية النظرية على الأقل، قد أتاح للعذريين إمكانية العثور على حل لوضعيتهم في تجاوز تصوّري كان ينبغي تحقيقه على مستوى آخر وفي اتجاه آخر: هو التعبير عن أنفسهم في عاطفة شدّة ويأس ذات بعد كوني عميق. وقد كان ينبغي، لأجل ذلك، أن يضع [العذريون] أنفسهم، وعلى نحو تناقضي، فيما وراء مُباشِرٍ عَرَضي، ووراء اتفاقيٍّ يتوقف عليه تعبير بقية شعراء العصر.

وقد أراد دوروجمون (D. de Rougemont)، في تحليله لرواية «تريستان»، ورغم إلهام التصوف «العربي» الذي كان يتكلم عنه، أن يربط صورة حبٍّ شقي بوعي غربي ما. وبديهي أن العرب لم يعرفوا رواية حب ممكن مقارنتها، من حيث الشكل، برواية «تريستان». إلا أن ثمة مجموعة مهمة بما فيه الكفاية من القصص التي بإمكانها أن تشكّل، إذا نظرنا إليها في كلّيتها، ودون أن نضيف إليها شيئا من الخارج، بنية شاملة يسهل مقارنتها، من وجهة النظر الموضوعاتية، بل وحتى على مستوى التتاليات (séquences) الكبرى، ببنيات بعض الروايات التي يشبه مصير مغامرة الحب فيها ذلك المصير الذي تصفه رواية «تريستان».

1 ـ بلاشير، «تاريخ الأدب العربي»، ج: 3، ص: 762.

ويجب ملاحظة أنه غالبا ما يُنظر إلى «الروايات» العربية بحذر مفرط، سواء أكانت ذات استلهام عذري أم لم تكن. ذلك أن المشكلة يتم طرحها في صيغة أصالة بيوغرافية. أكيد أن قسما كبيرا من الشعر المنسوب إلى العذريين ليس إلا من عمل المنتحلين المتأخرين. وكذلك من المحتمل أن عددامن هؤلاءالمحبين، وخاصة منهم قيس بن الملوّح، أو«مجنون ليلى»، الشهير، قد اخترعهم الخيال الروائي.

ومع ذلك فإن هذا لا يقلل من أهمية هذا الشعر «المنحول» في قسم منه، ولا من أهمية هذه الشخصيات الأسطورية التي جرى تخيلها دائما على هيئة شعراء. وأول ملاحظة هي أننا لا نغادر الكون الشعري. وأهم من ذلك أن ما يدعى «انتحالا كليا» ليس سوى تأويل جماعي لهذا الكون الشعري. تأويل تزداد أهميته، بالنسبة لنا، كلما ابتعد عن النقد الرسمي الذي يركز اهتمامه الأساسي على الجانب البلاغي. مما يعني، في النهاية، أن الجو الروائي يمكنه أن يهيئنا، أن يقرِّبنا من الشعر نفسه.

ويرى بلاشير «أن انمساخ الشخصية الواقعية إلى هيئة رواية يبدو وكأنه بدأ في الحجاز، إلا أنه تجلى بوضوح في البصرة والكوفة، ثم في بغداد (أي بعد عام 145هـ/762م) في الأوساط التي عرف فيها الروائي «العذري» انتشارا كبيرا. في هذا الحين، وفي هذه المراكز العراقية نفسها، على الأرجح، انضاف أبطال آخرون، مثل مجنون ليلى، إلى أولئك الذين يعود أصلهم إلى الحجاز» [2]. وقد تكون هذه المعلومات ذات وزن كبير لو أن بإمكاننا أن نعرف ـ وهنا يكمن جانب مفيد آخر لـ«المنحول» ـ كيف ولماذا أنشأت الأجيال ـ كل منها حسب مطامحه وطريقته ـ هذه الروايات؛ وما هي الأسباب التي جعلت بعض الشخصيات مثل عمر بن أبي ربيعة، أو العرجي، أو نُصَيب، تظل [الشخصيات] «تاريخية»، في حين أن شخصيات أخرى، وخاصة شخصيات العذريين، جرى «مسخها»؟ هذه أسئلة، من بين أسئلة أخرى، قد تنقلنا أجوبتها من «المنحول» إلى الأنثروبولوجي، انتقالا اعتُبر مستحيلا لحد الآن، من طرف جيل بلاشير والنقاد التقليديين في الشرق، كما في الغرب.

---

2 ـ م.س. ص: 595.

ولما كنا مقتنعين بأن «روايات» الحب تعيد تناول الموضوعات الأساسية للشعر العذري ، فإننا اخترنا موضوعة منها لمجرد أن الشكل القصصي يسهِّل ، أكثر من أية قصيدة، المقارنة التي ننوي القيام بها مع رواية «تريستان» . وإذا كان اختيارنا هذا يقع على قصة عروة بن حزام العذري وحدها بدلا من أن يقع على مجموعة من القصص، وهو أمر يمكن أن نقوم به بفعالية أكبر، فذلك لكي نُظهر كيف يحاول العرب تكثيف العناصر التي يعتبرونها ثابتة في قصة بالغة الاختصار مثل هذه. لنضِف أن عروة قد اعتبر، مع منافسه ابن عجلان النهدي (وقد مات عروة في عهد عمر أو عثمان)، المثل الأعلى للمحب العذري ، وخاصة من قبل الشعراء الأمويين [3].

وبعيدا عن كل نقاش حول علاقة الكورتيزيا بالشعر العذري من حيث الجنس ـ وهو نقاش قد ينتهي ، في الغالب الأرجح ، إلى قسر الظاهرة الثقافية على أن تتبع في الزمان والمكان حركة تصاعدية وحيدة الاتجاه ـ فإن الجدول التالي يفسح المجال لتسجيل ملاحظتين: فمن جهة، يبدو أن شخصية العذري تتقمص واحدا من أولى مساعي التجريد أو التجاوز لبعض القيم التي أسادتها ظروف العصر الأموي الجديدة. إنه البشري المماثل لذاته. الامر الذي يفسر، مثلا، لماذا وجد العذريون أنفسهم ـ لا عمر بين أبي ربيعة أو مزاحموه ولا شعراء البلاط الأموي ـ ممسوخين، أي جرى تبنيهم من قبل عصور مختلفة، بما في ذلك عصرنا، حيث لا تزيد الأغنية العربية على تحيين شقاء جميل وقيس (الذي يغنيه محمد عبدالوهاب بالفعل). من جهة أخرى ـ وهذه مسألة مناهجية ـ فإن التماثل الذي يشير الجدول [التالي] إليه لا ينبغي أن يخفي الفروق الهائلة بين السياقين المتطابقين مع الكونين الروائيين. فلأن العلامة

3 ـ قيل «إن عروة هو أول عاشق مات بالهجر» الأنطاكي، «تزيين الأسواق»، م. س. ص: 130 . ويتخذه كثير من الشعراء قدوة لهم، أو ينسبون إلى قيس قوله:

وفي عروة العذري إن مت أسوة وعمرو بن عجلان الذي قتلت هند

ويقول آخر:

فعروة سنّ الحب بقبلي إذ شقى بعفراء، والنهدي مات على هند

ذكره بلاشير، في حوليات الـ (I.E.O) (معهد الدراسات الشرقية)، جامعة الجزائر، المجلد الخامس، 1939ـ1941 . انظر شعراء آخرين ذكرهم الأنطاكي، ن. م. ص ص: 130ـ131 .

«اعتباطية» ـ كما يقول صوسور ـ [نلاحظ أنها] لا تحيل دوماً الى نفس المدلول. وتملك هذه الملاحظة الأخيرة أهمية قصوى بقدر ما تقيم جدلا بين العام والخاص. أوَ ليس الأثر الفني شبيها بذلك المرج الذي ـ طبقا لتعبير بيرك الشعري هذه المرة ـ «يتموّج بالأشياء والعلامات» و «يدعو العالم الى أغراسه الأهشّ»؟ [4].

ونحن نعرف حكاية تريستان وإيزوت التي فتنت الروح الغربية ابتداءاً من القرن الثاني عشر: لقد كُلِّف تريستان دوليونيوا (Tristan de Léonois) بالذهاب إلى ايرلندا كي يطلب من عمه مارك، ملك كورونواي (Coronouail-les) يد إيزوت الشقراء. وبسبب خطأ قاتل، يتناول تريستان وإيزوت شراب محبة سحري سرعان ما أشعل في صدريهما شغفا لا يقاوم. [جعل] تريستان يبتعد و «يتزوج» إيزوت ذات اليدين البيضاوين كي يهرب منه. إلا أن قلبه يظل متعلقا مع ذلك، بإيزوت الشقراء. ولما أصيب بجروح أرسل يدعوها عن طريق صديقه خير الدين الذي وعده بأن يرفع أشرعة بيضاء إن هو جاء بها معه. ولكن إيزوت ذات اليدين البيضاوين ستشعر بالغيرة وتكذب عليه قائلة أن الأشرعة سوداء. فيموت تريستان من اليأس. وعندما وصلت إيزوت الشقراء، جد متأخرة، ارتمت على جثمان صديقها ولفظت، بدورها، نفسها الأخير.

ونفس الشيء يمكن قوله عن «الروايات» المستلهَمة من العذريين، والتي عُرفت في العالم العربي منذ القرن السادس أو السابع الميلادي. إن هذه «الروايات» تنتهي بالشخصيات، تقريبا، إلى نفس الوضعية: رجل وامرأة متولهان ببعضهما بعضا، إلا أنه يحال بينهما وبين الزواج، فعيشان منفصلين دون أن تخف قط درجة تولههما ببعضهما. إلى أن يموت الرجل من شدة ما يضنيه الأسى. ويؤدي ذلك الى موت محبوبته. وتبعا لما يرويه الأنطاكي [5] فإن عروة «وهو شاعر لبيب حاذق» يحب إبنة عمه عفراء، فيعده أبوها بتزويجه إياها، إلا أنه لا يفي بوعده ويزوجها لابن عم آخر لها، اسمه أثالة. ويذوي

4 ـ جاك بيرك (J. Bercques) «الشرق ثانياً» (l'Orient second)، غاليمار، 1970، ص ص: 196ـ197.

5 ـ الأنطاكي، «تزيين الأسواق»، م. س، ص ص 130 وما يليها.

عروة من القنوط، ويحاول أن يرى عفراء مرة أخرى، عفراء التي تشفيه نظرة واحدة منها، ثم يتيه أخيرا ويموت وحيدا في وادي القُرّى. وعندما علمت عفراء بموته، ماتت هي أيضا فوق قبره.

إن البواعث المشتركة التي استخرجناها، على سبيل المثال، في الجدول الموالي، تتمحور حول فكرة قدرية تسعى الشخصية إلى تدعيمها بخلق سلسلة من العواطف، وعلى رأسها الإحجام العفيف. ويولّد تجابُهُ هذا الإحجام مع الرغبة المحرِّكة صراعا لا يمكن تجاوزه. لا يمكن تجاوزه بمعنى أنه إذا لم تكن هناك عفة يمكنها أن تواجه الرغبة، وتنشّطها بالتالي، فلن يكون ثمة حب عذري. ومهما بدا في ذلك من مفارقة فإن الاستسلام هو الحل الوحيد الممكن لهذا الصراع. وهو استسلام مطلق تماماً الى حدٍّ أنه يتماهى مع فقدان العقل. وإذا كان تريستان قد تنكَّر على هيئة مجنون لكي يلتحق بإيزوت في قصر الملك، ويطلب «من الله أن يهبه الرغبة في الارتماء خارج هذا الجنون، والشجاعة على تنفيذه» [6]، فإن جميلا يزعم أنه لا يخترع «جنونه» اختراعا:

ولو تركت عقلي معي ما طلبتها ولكن طلابيها لما فات من عقلي [7]

هناك، إذن، تخيير بين الحب والعقل. والشخصية العذرية مقتنعة بذلك. إلا أنها لا تمنع نفسها، في بعض لحظات الكبرياء، من السخط والتمرد على ذات غريبة، هي ذاتها. [هكذا] يذعن جميل، من حين لآخر، ويقول: «أفق أيها القلب اللجوج من العقل» أو «وهبها كشيء لم يكن». ولكن هذه ليست سوى لحظات تملّك وعي عابرة، وحلا زائفا لا ينسجم مع الحب المتعلق به.

وفي حالة «الجنون» هذه إنما يحصل التجاوز على أكثر المستويات تنوعا من مستويات السياق الجديد الذي وجد فيه العذريون أنفسهم في ظل الإسلام، على اعتبار هذا عقلانيا. فالقرآن والنبي ورجال الدين يلجأون الى الاستدلال، ويسعون الى المحاجّة والإتيان بالأدلة. جاء في القرآن: **«إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب»** [8].

6 ـ «تريستان وإيزوت»، غاليمار، سلسلة كتاب الجيب، 1968، ص: 210.

7 ـ جميل، الديوان، ص: 36.

8 ـ آل عمران، 187.

ويتردد فعل «عَقَلَ» (الذي يعني «ربط الأفكار ببعضها بعضا، والتفكير، وفهم استدلال عقلي») خمسين مرة تقريبا في القرآن، كما أن صيغة التعجب «**أفلا تعقلون؟**» تتردد فيه ثلاث عشرة مرة [9].

وتصبح العفة بدورها، باعتبارها تعبيرا عن الاذعان، نتيجة لازمة لفقدان العقل. مما يعني أنها ـ وعلى خلاف ما يقال في الغالب ـ ليست ناجمة عن تعفف ديني لا يقوم العذري فيه بغير الامتثال، عن وعي، للتعاليم الإلهية. وقبل أن نمضي إلى [نقطة] أبعد في هذا الاتجاه، يجدر بنا أن نجيب على سؤال أساسي غير مقطوع الصلة مع فكرة التجاوز، وهو: كيف نوفق بين حالة الاذعان هذه وبين تأكيد الذكورة في «مكان هذا المذكّر الخالد» [10] الذي هو الإسلام؟

إن العذريين، كما سبق أن قلنا، يجدون أنفسهم تجاه قوة جديدة هي: المرأة. قوة لايمكن دحضها، لأسباب مختلفة سوف نعود إليها فيما بعد (وخاصة منها هامشية معينة عرفها العذريون على الصعيد الاجتماعي ـ الاقتصادي). ومع ذلك فإن الاذعان الناجم عنها ليس غاية في ذاته. بل هو ذريعة الانتصار ووسيلته في نفس الوقت. إن امرأة الكون العذريَ، التي رُفعت إلى مستوى المثال، وبولغ في تقديرها إلى حد كاد يصبح ميتافيزيقياً، تجد نفسها وقد صارت ضرورة لا غنى عنها. والحال أن من البديهي أن يكون هدف سعي المحب هو الوصول إلى شريكه، أي أن يكون في مستوى متطلباته. إلا أن الشريك، بالنسبة للعذري، ليس سوى ذاته الأخرى. وبعبارة أخرى، فإن المحب يعتبر

9 ـ مكسيم رودنسون، «**الاسلام والرأسمالية**» (Islam et capitalisme)، سوي، 1966، ص: 94: أنظر المقطع المخصص للعقلانية القرآنية، ص: 93 وما بعدها. ويورد المؤلف نصاً هاماً، إلا أنه خاضع للنقاش، لشارل توري (Ch. C. Torrey) خلاصته أن «من الصعب أن نتخل جمعاً لاهوتياً أكثر صفاءً من الناحية الرياضية» من ذلك الذي نجده في القرآن. ويعقب رودنسون على ذلك قائلا: «إن من يقول: رياضيات يقول: عقلانية»، م. س. ص: 96. [انظر الترجمة العربية التي قام بها نزيه الحكيم لنفس الكتاب، دار الطليعة، 1974، ص: 86 وما بعدها ـ المترجم ـ].

10 ـ التعبير لـ [جاك] بيرك: «**العرب بين الأمس والغد**» (Les Arabes d'hier à demain) سوي، الطبعة الثانية، 1969، ص: 196.

الموضوعات (ج: موضوعة)	تريستان وإيزوت	عروة وعفراء
الشقاء الأصلي	*موت والد تريستان وأمه *تريستان يربيه عمه الملك	*موت والد عروة *عروة يربيه عمه، والد عفراء
الحب القاتل	*تريستان وإيزوت يشربان «النبيذ المعشب» *ينجم الحبُّ بفعل شراب المحبة	*عروة وعفراء يعيشان معاً منذ سن الرابعة *ينجم الحب بفعل الزمن
العوائق الخارجية العوائق الداخلية: العفة	*البارونات (المنعوتين بالخيانة) يشون بالعلاقة بين تريستان وإيزوت *تريستان يضع بينه وبين إيزوت سيفه المجرد	*يخبر بعضهم زوج عفراء بقدوم عروة سراً *عفراء تؤكد لزوجها عفة عروة
الحب ضد الزواج	*إيزوت من نصيب الملك	*عفراء من نصيب أثالة
الفراق	*تريستان يتيه يأساً	*عروة يبعده عمه إلى الشام
الذكرى الوفية	*تريستان يستبقي «زوجته» *إيزوت ذات اليدين البيضاوين عذراء	*عروة يجنّ إذ يسمع إسم *عفراء (يطلق على إحدى النوق)
الموت ـ الوصال	*تريستان يموت بعيدا عن إيزوت *إيزوت تلتحق بجثمان ت. وتموت *تدفن إيزوت مع تريستان *تنمو نبتتان (كرمة ونبتة ورد) على القبرين وتتشابكان	*عروة يموت بعيدا عن عفراء *عفراء تلتحق بقبر عروة وتموت *تدفن عفراء جنب عروة *تنمو نبتتان (من نوع غير معروف) على القبرين وتتشابكان

متطلبات المحبوبة متطلباته هو بالذات. وكل شيء يتم، إذن، كما لو أن الاذعان ليس سوى [ذلك] الفعل الذي يتجاوز به المرء ذاته، وهو فعل بطولي، فوق ذلك، طالما أنه ينتهي إلى حظوة أن يكون [المرء] محبوباً وجديراً بأن يحبّ:

بثين أيًّا ما أردت فافعلي إني لآتي ما أشأت مُعتلي [11]

وعلى حدّ قول أحد الخلفاء فإن «التذلل في الحب هو قوة ومُلْكٌ ثانٍ» [12]. ورأي المنظرين واضح حول هذا الموضوع. فابن الجوزية يَعُدُّ من بين «علامات المحبة استكانة المحب لمحبوبه، وخضوعه وذله له. والحب مبني على الذل. ولا يأنف العزيز الذي لا يُذَلُّ لشيء ذلّه لمحبوبه، ولا يعدّه نقصًا ولا عيباً، بل كثير منهم يعدّ ذلّه عزاً» [13].

ولا يمكننا فهم الموقف العذري إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار مثل هذا التصور ومثل هذا المسعى. إن جميل - مع رفضه لأن يتعرض لأي ظلم، وتحدّيه بشجاعة لكل أعدائه - يستعطف بثينة بهذه الكلمات: [14]

أبثين إنك قد ملكت فاسمحي ... [16]

فمريني أطعك في كلّ أمر... [17]

11 - جميل، الديوان، ص: 110.

12 - حسب هـ. مارّو (H.I. Marrou) «شعراء التروبادور» (les Troubadours)، م. س. ص: 124. وتنسب أبيات عديدة تعبر عن نفس الموقف إلى ملوك من عصور مختلفة. ومن بين الأمثلة التي يوردها الأنطاكي نقرأ هذين البيتين اللذين ينسبان إلى الحكم بن هشام:

ظلّ من فرط حبه مملوكاً ولقد كان قبل ذاك مليكا

... هكذا يحسن التذلل بالحرّ إذا كان في الهوى مملوكاً

(الأنطاكي، «تزيين...». ص: 26)

13 - ابن الجوزية، «روضة...»، ص. 282. وتثبت الأبيات التي أوردها المؤلف والتي ينسبها لأحد الشعراء، فكرة أن الادعان ليس سوى وسيلة لبلوغ حظوة الحب:

تذلل لمن تهوى لتكسب عزّة فكم عزّة قد نالها المرء بالذلّ

14 - جميل، الديوان، ص: 40.

15 - ن. م. ص: 42.

16 - ن.م. ص: 54.

17 - ن.م. ص: 106.

فقد طالما، من غير شكوى قبيحة رضينا بحكم منك غير سديد [18]

أكيد أننا بعيدون عن الموقف الملحمي لعنترة الذي لا يتردّد في فرض شروطه على حبيبته وعلى رأسها أن تعامله بإنصاف [19]. إلا أننا سنتسرع تسرعا مفرطا إن نحن رأينا في هذا الوضع «إزالة لرجولة» العذري، كما أن من المبالغة في التبسيط البحث عن أسبابه ضمن الكون الديني وحده (فمسلمو ذلك العهد لم يكونوا يملكون، جميعهم، روحاً عذرية). والمهم الآن هو أن العذري يرى نفسه أعظم وأقوى في إذعانه هو بالذات.

والواقع أن هناك نوعاً من تحويل التطلعات القديمة التي صارت متعذرة التحقيق ضمن السياق الجديد الذي لم تعد أعمال عنترة تملك فيه موضوعها الأولي: أي التنافس الحربي. وهنا لا نملك إلا أن نطرح فرضية يتوقف تبريرها على المعلومات التي يمكن أن يقدمها لنا التاريخ حول حياة البدو في فجر الاسلام: إذ ليس من المستبعد أن الطاقة الحربية لبعض الجماعات البدوية قد جرى كبتها مع عملية المصالحة بين القبائل التي صممها النبي وشرع فيها كمرحلة تمهيدية للفتوحات. وقد أشار مكسيم رودنسون في هذه النقطة، وبخصوص المنطقة الشمالية الغربية في الجزيرة العربية حيث توجد قبيلة عذرة بالضبط، إلى أن «الرجال الذين كانت الحرب الصغيرة الدائمة بين الجماعات المتنافسة تمثل بالنسبة إليهم الشاغل الرجولي الأول، أصبحوا عاطلين، يشعرون كما لو أنهم أُفقدوا رجولتهم» [20]. ولما كنا نعرف أن هذه الطاقة الكاملة قد استثمرت في الفتوحات فيما بعد، فإن لنا أن نفترض أن العذريين الذين كان الحب عندهم استبطاناً للجهاد بالأحرى، يشكِّلون قسماً من كتلة ظلت لا مبالية بالالتزام العسكري أو ربما كانت معارضة له. وهو أمر لم يتردد جميل في التلميح إليه حين قال:

يقولون جاهد يا جميل بغزوة وأيُّ جهاد غيرهن أريد [21]

18 ـ ن.م. ص: 107.
19 ـ أنظر، مثلاً، البيتين 35 و36 من المعلقة.
20ـ مكسيم رودنسون، «محمد»، سوي، 1961، ص: 310.
21 ـ جميل، الديوان، ص: 17.

وسنحاول فيما سيأتي من صفحات أن نبيِّن ـ خلافاً للأطروحة المنتشرة بشكل مفرط عن التأثير المباشر للاسلام في العذريين ـ أنه قد يكون بين هذين الآخرين تفاوتٌ مهم. كما سنحاول أن نبيِّن ـ إنطلاقاً من ظاهرة العفة ـ أن التفاوت يمكنه أن يوجد بين تطلّعات الكون الشعري وبين معطيات الواقع الاجتماعي ـ التاريخي. الشيء الذي يستبعد، مرة أخرى، مفهوم «الانعكاس».

الفصل الثالث:

عقيدة التوحيد والحبيبة الوحيدة

خلافاً لمفهوم «الانعكاس» ذاك، تعطي فرضية علاقة التماثل، السابق صياغتها، وزنا لاستقلال ذاتي معين للعمل [الأدبي]، وذلك دون أن تصل به إلى حد عزله عن السياق الذي أبدع فيه. وما من شك في أن الحب العذري كان في العهد الأموي جواب زمرة اجتماعية معينة على أسئلة طرحتها بنية اجتماعية جديدة، مشبعة إيديولوجياً بتعاليم الاسلام. إلا أنه لا ينبغي إرجاع هذا الجواب إلى مجرد نقل مباشر للديني إلى العمل الشعري. وكي لا نذكر بغير واقعة معلومة، [نقول]: من المعروف أن اللغة سابقة على الذات التي ينبغي لها أن تأوي إليها، وأن الانسان لا يمكنه أن يقول، في العمق، غير ما تسمح له اللغة بقوله [1]. وبعبارة أخرى فإن الذات الواقعية (وهي العذريون هنا، من حيث هم زمرة اجتماعية ملموسة يمثلها الشاعر) تجد نفسها، حتماً، مفصولة عن الكون الذي يصفه النصّ. وهذا ما يأخذه النقاد التقليديون بعين الاعتبار، [هؤلاء النقاد] الذين «يحكمون» بمصطلحات الأمانة وعدم الأمانة تجاه الواقع. والحال أن النص يشوِّش الواقع، حسب تعبير ميكائيل ريفاتير (M. Riffaterre). «فمقارنة القصيدة بالواقع [يمثِّل] مقاربة نقدية ذات فعالية مشكوك فيها: وهي تنتهي إلى خلاصات بعيدة عن الموضوع، لأنها تبقى دون النصّ أو خارجه» [2].

---

1 ـ كتب ميشال فوكو يقول: «إن الناس الذين يظنون أن أحاديثهم منقادة لهم لا يعلمون أنهم خاضعون لمقتضياتها. ذلك أن القواعد النحوية للسانٍ [ما] هي قبليات ما يمكن أن يُلفَظ بها»، «الكلمات والأشياء»، ص ص: 310 ـ 311. وهو قول لا يبتعد عما قالـه جان بياجي بمرونة أكبر. «إن اللغة تنقل إلى الفرد نسقاً جاهزاً من المفاهيم والتصنيفات والعلاقات. . .»، «سيكولوجية الذكاء»، ص: 189. ويلتقي بهذه الخلاصات ما سبق أن قلناه بصدد التوازن الذاتي للموضوعات في علاقته مع استقلال ذاتي للسان.

2 ـ م. ريفاتار، «القصيدة باعتبارها تمثلاً»، (Le poème comme représentation) [مجلة] بويتيك، (Poétique)، العدد 4، 1970، ص: 402.

وهناك مثال جيد لهذه المقارنة في الكتاب متفاوت القيمة لصاحبه شكري فيصل. فعناصر الحب العذري، بما في ذلك الثانوية منها، تحيل مباشرة على حديث أو على آية قرآنية: «إن الغزل العذري ـ يقول [شكري] فيصل ـ تعبير عن وضع طائفة من المسلمين... ترى أن «النفس أمارة بالسوء» على ما جاء في سورة يوسف، الآية 53، وأن النار قد حُفّت بالشهوات على حدّ تعبير الحديث الشريف، وأن من الخير لها أن تصبر «مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه» (الكهف: 28)، وأن تلتزم ما أمر الله به أن يُلتزم: «وليستعفف الذين لا يجدون نكاحاً حتي يغنيهم الله من فضله» (النور: 33)». ويختم المؤلف بقوله: «ولذلك آثرَت هذه الطائفة أن تعدل عن شهواتها، فكانت مثلا واضحاً للتربية الاسلامية في سموِّها وتعاليها» [3].

ولعل من السهل أن نُكثر من الأمثلة التي من هذا النوع، وذلك لأن المناهج القديمة القائمة على الحدس أو التقارب أو الفكرة الذائعة ما تزال حية إلى اليوم، وفي أوروبا ذاتها. وليس التفسير بـ «الانعكاس» ـ الذي تقبله اليوم هذه المناهج طوعاً أو كرهاً ـ سوى تأويل أخرق لبعض النتائج المحصّل عليها حديثاً في ميدان العلوم الانسانية [4].

وقد لجأ تاريخ الأدب العربي دوماً إلى استدلال يفضي به إلى خلاصات قطعية حول العلاقة السببية بين الاسلام الوليد والحب العذري. ولا وجود،

3 ـ شكري فيصل، «تطور الغزل...»، م.م، ص: 232.

4 ـ الواقع أنه يسقط في نزعة وضعية لا مرونة لها على الاطلاق. فباسم «الموضوعية» و«الذوق» و«الوضوح» يتهم بيكار (R. Picard) النقد الجديد بـ «الدجل» («نقد جديد أو دجل جديد»، باريس، 1965). وقد ردّ بارت، الذي خصّه المؤلف بهجومه الضاري، قائلاً أن الأمر يتعلق بـ «قضية تملك، بداهة، فضيلة تحصيل منيعة: وهي أن الأدب هو الأدب» («النقد والحقيقة، سوي، 1966، ص: 36). ويضيف: «إن الناقد القديم ضحية استعداد يعرفه محللو اللغة معرفة جيدة ويسمونه «فقدان الرمزية»، بحيث يستحيل عليه أن يدرك الرموز أو يستعملها، أي [يدرك أو يستعمل] تواجد المعاني» ن.م، ص: 40.

إلا أن الأهم من ذلك، بالنسبة لنا، هو هذه الملاحظة، وهي: «أن محتمل الوقوع لا يتطابق مع ما كان موجوداً (فهذا يتصل بالتاريخ) ولا مع ما يجب أن يوجد (فهذا بتصل بالعلم)، ولكنه يتطابق، ببساطة، مع ما يعتقده الجمهور ممكناً والذي قد يكون جدّ مختلف عن الواقع التاريخي أو عن الممكن العلمي»، ن.م. ص: 15.

على حدّ علمنا، لمحاولات دقيقة هدفها استبعاد هذا الاستدلال. لهذا نتوجه نحـو أفكار غربية بهدف أن نستخلص منها بعض المقترحات التي قد تكون مفيدة بالنسبة لنا.

وتبدو ملاحظات **مارّو** (H.I. Marrou) بالنسبة لموضوعنا، بالغة الأهمية، خاصة وأنها صادرة عن مؤرّخ مرموق. إن الكاتب يستبعد الفرضية التي يدافع عنها **دوروجمون** (D. de Rougemont) خاصة، والتي لا يمكننا، بحسبها، ألاّ نقبـل بوجـود تأثير مباشر للفكر المانوي الجديد لدى **الكاثاريين** (Cathares) «الأنقياء»، في الحب العـذري [الأوربي]، مادامـا قد تطوّرا معـاً في الزمان (القرن الثاني عشر الميلادي) مثلما تطوّرا في المكان (جنوب فرنسا). وإذ يلاحظ الكاتب بأن مثل هذه النتيجة لا تثبتها الوثائق، يشير إلى أن «المثل العذري الأعلى يتعارض باطنيا مع اللاهوت الثنوي للمانويين الجدد: إذ ما هو الشيء المشترك بين مثلهم الأعلى للزهد، وإدانتهم الجذرية للمادة والشهوة الجسدية، وبين شعرائنا التروبادور المأخوذين هياماً تجاه الجمال الجسدي للمرأة، الوسيطة بيننا وبين المطلق!»[5]. ومن ذلك يخلص إلى أن «ما من شك في كون الحب العذري [الأوربي] شيء آخر غير «**الأبّاجي**» (Apagé) المسيحي»[6]. يضاف إلى ذلـك أن ثمـة تفسيرا ممكنا لعداء لاهوتيي العصور الوسطى تجاه بعض الكتابات الصادرة عن إلهام عذري. فكتاب الحب الذي ألّفه **أندري لوشابلان** (André le Chapelain) والذي «يمكن أن نقارن، بالتفصيل، قواعده الثـلاثـين بالفصـول الخمسين لـ «زهراء ابن داوود» المبنية على خمسين قولاً مأثوراً»[7]، تم منعه من طرف أسقف باريس عام 1277م.

أما أن يكون الحب العذري [بأوربا] مختلفاً عن «**الأبّاجي**» المسيحي، ولنقل مجانباً له، فهذا لا يعني ألاّ صلة بين الاثنين. ويرى المؤلف، دون أن يقول ذلك، أن هناك تماثلاً، بالأحرى، بينهما: فلأن شعراء التروبادور كانوا يعيشون في وسط تهيمن فيه القداسة، [نجدهم] يستعملون (مثلهم في ذلك مثـل العـذريين) لغـة محمّلة بالقـدسية. وهي قدسية لا تقتضي دومـاً ورعاً

5 ـ **مارّو**، «**شعراء التروبادور**» (Les Troubadours)، م.م، ص: 147.
6 ـ ن.م. ص: 165
7 ـ **ڤادي** (J.C. Vadet)، «**الحسن العذري في المشرق..**» م.م. الهامش، ص: 12.

مسيحياً، مادامت تجديفية أحيانا. من هنا نرى إلى أي حد نحن بعيدون عن التراكب الذي أقامه شكري فيصل.

وتُظهر هذه الملاحظات الوجيزة، التي من شأنها أن تثير المشاكل أكثر مما تحلها، إلى أي حدٍّ يمكننا أن نبتعد عن التراكبات القطاعية التي يحاول كثير من مؤرخي الأدب إقامتها. ويجدر بنا الآن، ومن أجل تجلية هذه النقطة، أن نفسِّر كيف أن نقل لغة القرآن إلى الشعر تهدف إلى أن تبني ـ انطلاقاً من تصور الواحد [الأحد] ـ كوناً مماثلاً لذاك الذي يُدْخل القرآنُ إليه المؤمن، لا إلى التعبير عن موقف من الامتثالية الدينية.

فبشهادة أن لا إله إلا الله ـ وهي الشرط الضروري وغير الكافي ـ يصبح المرء مسلماً. ويشكل التوحيد موضوع هذا الفعل الأساسي ونتيجته. وهو يتردّد على امتداد القرآن، وخاصة كإدانة لأصنام مكة، ولسر التثليث وللتجسيد المسيحي. وتلخص سورة «الاخلاص» جوهر هذا التوحيد:

أ ـ بسم الله الرحمان الرحيم
ب ـ 1 ـ قل هو الله أحد
ب ـ 2 ـ الله الصمد
ب ـ 3 ـ لم يلد ولم يولد
ب ـ 4 ـ ولم يكن له كفوءاً أحد

لقد كان هذا التوحيد، من الناحية الايديولوجية على الأقل، حدثا مثيراً من الدرجة الأولى. وذلك أن حضور الله ـ ولنذكر بذلك ـ شاء تحويل عالم من التنافس كان معتنقو الديانة الجديدة ما يزالون متعلقين به. لقد عارض الاسلام تعدد الآلهة القَبَلي بإله واحد يتماثل كل عابديه أمامه. كما عارض الأخلاق الفروسية و«رهاب المَلَكية» البدوي، بخضوع كامل لقدرة إله أعظم. وقد نما بالتوازي مع هذا الايمان بوحدانية الاله، عبادة للحبيبة الوحيدة لدى العذريين. وليست كلمة عبادة بمبالِغة، مادام من الممكن مقارنة أوصاف المحبوبة بالأوصاف التي تشير إليها السورة السابقة. مقارنة يمكن التساؤل بخصوصها عما إذا لم يكن الأمر يتعلق، فعليا، بنقل تجديفي لمصطلحات ومفاهيم مقدسة.

أ ـ فغالباً ما يدور الأمر حول امرأة سامية من الناحية الانسانية، يجسِّد حبها الحياة والموت. وفيها «يُبلي الدهر» (8)، و «تجد الروح حينها» (9). وذلك مع نفس الرضى الذي يجده المؤمن الصالح وهو يُسْلم روحه لخالقه:

ولو أرسلت تستهدين نفسي أتاك بها رسولك في سراج (10)

إن الشاعر لا يجهل أن «لله الأسماءٍ الحسنى» كما يقول القرآن، غير أن الأسماء التي يحبها جميل هي تلك التي تذكّره ببثينة (11). أما أثر الابتهال فإنه موجود في استحضار ذكرى شافية: «وذكرك يشفيني إذا خدرت رجلي» (12). وهنا تصبح العلاقة علاقة رحمة. فيقول جميل لبثينة مستكيناً: «ارحميني» (13). ومن المعروف، في هذا الصدد، أن الاسلام وجه نقده إلى «التكبر» المكي، «ذلك الاقتناع [الذي نجده] عند الأغنياء بأن ثروتهم تتيح لهم الاستغناء عن كل قوة» (14)، محلاً، بذلك، غنى الله محل كل الثروات. إنه تخلٍّ نرى صورته قد انتقلت إلى العذريين، لكن مع تحويلها إلى [المجال] البشري كذلك على صعيدين: فالشاعر يتخلى، من الناحية المادية، عن ممتلكاته، وينضم إلى المتسوِّلين من أجل مضاعفة حظوظه في رؤية حبيبته من جديد (15). كما أنه، يتخذ، من الناحية المعنوية، دوراً سلبياً هو دور ذاك الذي ينتظر الاستجابة لاحدى أمانيه استجابة سيكون عليه الاعتراف بجميلها:

إني إليك بما وُعدت لناظرٌ نظر الفقير إلى الغني المكثر (16)

---

8 ـ جميل، الديوان، ص: 16.
9 ـ ن.م. ص: 46.
10 ـ ن.م. ص: 66.
11 ـ ن، م. ص: 48.
12 ـ ن.م. ص: 56.
13 ـ ن.م. ص: 102.
14 ـ مكسيم رودنسون، «محمد»، سوي، 1961، ص: 125.
15 ـ جميل، الديوان، ص: 137. على خلاف تريستان (الذي يتنكر في زي متسول ليقترب من إيزوت)، لا يظهر العذري، عموماً، في صورة محتال.
16 ـ ن.م. ص: 26.

وباختصار فإن الحِلم هو الخلاص الوحيد في هذا الاعلاء الذي تبلغ المرأة فيه مستوى مؤمثلاً جداً، في حين يبقى الرجل بشرياً، بمنتهى التواضع :

«أبثين إنك قد ملكت فاسجحي» [17] .

ب ـ 1 ـ أما أن تكون الحبيبة هي وحدها التي ينبغي أن تشغل قلب الحبيب، فإن هذا هو موضوع «الميثاق» العذري بالضبط. ويمكن للمأساوي، إن كان ثمّة مأساوي، أن يوجد في تلك الوضعية الاحتمالية التي يستبعد المحبّ فيها كل إمكانية للتفكير في أية علاقة مع امرأة غير حبيبته، وذلك دون أن يكون على يقين، قط، من [وجود] حب متبادل. إن **تريستان**، وقد أُبعد عن **إيزوت الشقراء**، يرفض أن يتزوج فعلياً **بإيزوت ذات اليدين البيضاوين**. وفي حين وجد **جميل** نفسه أمام سبع فتيات كريمات النسب تريد كل منهن الزواج به، نظم قصيدة عن بثينة التي كان متعذراً عليه بلوغها مع ذلك [18].

إن العذري يراهن على الاحتمالي حين يقبل بـ [المرأة] الوحيدة: حبيبته: ويلتزم بالوفاء لها حتى الموت، حسب نذر لا يكف عن تأكيد صدقه :

آليت لا أصطفي بالحب غيركم حتى أغيَّب تحت الرَّمس بالقاع [19].

وهو نذرٌ يذهب إلى حد عَقْد لسان الشاعر. فلا «تطاوعه» الكلمات كلما حاول أن ينظم شعراً في امرأة أخرى غير تلك التي يحبها [20] .

[إذا ما نظمت الشعر في غير ذكرها أبى، وأبيها، أن يطاوعني شعري]

ومع ذلك فإن الاحتمالي معطىً بيئوي. ورَفْضُ العربي، عفوياً، في البداية صورة إله وحيد يمكنه أن يحل محل كل آلهة ذلك العصر، إنما كان يعود، في العمق، إلى الحذر من هذا الاحتمالي.

17 ـ ن.م. ص: 54.

18 ـ ن.م. ص: 65.

19 ـ ن.م. ص: 57.

20 ـ ن.م. ص: 24.

ب ـ 2 ـ ولصفة «الصمد» معنى على جانب من الغموض. وقد تُرجمت [إلى الفرنسية] بكلمتين هما «الله، الواحد» و«الخالد». ويبدو أن كلمة «الذي لا يُنفَـذ إليه» (l'impénétrable) تقترب أكثر من المعنى الأول لجذر الكلمة. وتعـطينا القواميس معنيين مهيمنين ومتكاملين، هما: القصد [صمد فلاناً: قصده] والتغطية [صمد القارورة: جعل لها سداداً]، أو الارتفاع مع الصلابة [الصُمْدَة: الصخرة الراسية المرتفعة]. فلفظة صمد تتضمن إذن، في نفس الآن: حركة الانسان نحو الله، وكمال ووحدانية العلي الآمر الناهي، الذي يتعذر على الفكر البشري أن يحيط به بمعنى من ا لمعاني.

والحـال أن فكـرة الحركة نحو ما تتعذر الاحاطة به، توحي بها كلمة العذري ذاتها، عن طريق موضوعة الفراق المركزية. ومع ذلك فإن ما يعذّب المحب أكثـر [من كل شيء]، ليس هو الابتعـاد في المكـان، بل هو البعـد العاطفي الناجم عن جمود عاطفة الحبيبة تجاه الجهد الذي يبذله المحب قصد الوصول إليها.

أريد صلاحها وتريد قتلي ... وشتّى بين قتلي والصلاح [21]
فوالله ما قاربت إلا تباعدت ... بصرم ولا أكثرت إلا أقلّت
وكنا سلكنا في صعود من الهوى ... فلما توافينا ثبت وزلت [22]

بل إن النظرة، هي أيضاً، لا يمكنها الوصول إلى هذه الحبيبة «المنيعة». ومن الـطريف أن ابن الجوزية يقرّ بأن «من علامات المحبة التي يستدل بها عليها» هاتين الاشارتين: الأولى «إدمان النظر إلى الشيء وإقبال العين عليه»، والثانية «إغضاؤه عند نظر محبوبه إليه، ورميه بطرفه نحو الأرض»[23] وكأنه لا ينبغي للنظرتين، في نهاية المطاف، أن تتقاطعا [24].

21 ـ ن.م. ص: 66.

22 ـ كثير، ذكره: بلاشير، حوليات الـ (I.E.O) (معهد الدراسات الشرقية)، جامعة الجزائر، م.م، ص: 115.

23 ـ ابن الجوزية، «روضة...»، ص ص: 262 ـ 263. والمثال الكامل لهذه الاشارة، يضيف الكاتب، ، هو مثال النبي لدى إسرائه، لأن نظرته مازاغت ولا طغت. («مازاغ البصر وما طغى،» النجم، 17).

24 ـ يذكر ماسينيون، عن البلدان الاسلامية الآسيوية، العرف التالي: «مرآة الخطيبين التي مازالت قيد الاستعمال في فارس وأفغانستان وباكستان: لمباركة أول لقاءٍ بين ←

إن في النظرة العذرية إضناءً [للذات] في قصيٍّ باهر، وارتداداً، بالتالي، من المتعالي إلى البشري:

إذا ما كررت الطرف نحوك ردّه — في البعد فيَّاض من الدمع يَهْمِلُ (25)

والواقع أن هذا البيت يذكّر بما ذكره القرآن عن استحالة رؤية السماوات السبع، التي أبدعت على أكمل وجه، بالنسبة للانسان: «**فأرجع البصر هل ترى من فطور، ثم أرجع البصر كرّتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير**» (26).

ب ـ 3 ـ وباستثناء المقارنة بين الحبيبة وحورية الجنة (التي لا تلد)، لانجد انتقالاً واضحاً لهذا السرِّ الالهي إلى كون الحب. والأرجح أن تأويل الزواج الممتنع تأويلاً رمزياً هو الذي يحدِّد طبيعة هذا الانتقال. وكما هو الأمر بالنسبة للعفة، فإن معارضة الزواج، داخل الكون الشعري، لا تتطابق بداهة وبالضرورة مع حقيقة تاريخية [ما]. والحال أن أحد الأوجه الفعالة لخيال الكون الشعري العذري، عامة، هو اختراع العقبات كلما بدا أنها تزول. ففي الوقت الذي لم يكن فيه، بالغابة، ما يمنع الوصال بين **تريستان** و **إيزوت**، تضع العفة بين جسديهما سيفاً مجرداً، وتجعل ثغريهما الواحد قرب الآخر لكن دون أن تصل بينهما. ذلك أنه ينبغي إذكاء الهوى دائماً. وإذا ربطنا بين بيتي جميل هذين وجدناهما يحدِّدان اللعبة:

(أ): يموت الهوى مني إذا ما لقيتها — ويحيا إذا فارقتُها فيعود (27)

(ب): إذا ما دنت زدت اشتياقاً وإن نأت — جزعت لنأي الدار منها وللبعد (28)

← الخطيبين. وتُعَلَّقُ المرآة على جدار صدر القاعة التي يلتقيان فيها: وعليهما معاً أن يدخلاها من بابين متقابلين؛ ودون أن يتناظرا وجهاً لوجه، يحوِّل كل منهما بصره نحو المرآة. وبعملهما هذا يتلاقيان كما في الجنة، أي يلمحان وجهيهما معتدلين (العين اليمنى إلى اليمين)، لا «معكوسين»، كما هي الحال في الدنيا»، **ماسينيون**، «**الوعد المعطى**»، م.م. ص: 468.

25 ـ **جميل**، الديوان. ص. 41.

26 ـ **القرآن** (سورة «الملك»، 3 ـ 4).

27 ـ **جميل**، الديوان، ص: 17.

28 ـ ن.م. ص: 19.

وينبغي أن تكون هناك، على أيٍّ حالٍ، استحالة للتوفيق بين المواقف: فإما أن نبتكر عدم الاشباع لكي نتمكن من إنجاز أعمال بطولية تقرِّبنا [من الحبيبة]، وإما أن نبتكر الاشباع ونعبد الحبيبة وكأننا في حلم. ويوضح البيت الثاني أن الفراق، مالم يكن مقصوداً بوعي، يفرض نفسه في الوقت المناسب:

	الفراق	الوصال
(أ)	الرغبة غير المشبعة ↓ = محاولة الاقتراب	الرغبة المشبعة ↓ = محاولة الابتعاد
(ب)	الموقف اليائس ↓ محاولة الاقتراب (نقيضة الخوف)	الموقف المفرط في الملاءمة ↓ الابتعاد يفرض نفسه (بازدياد الاشتياق)

ولئن بدا الاندفاع طبيعياً أثناء الفراق، فإن الابتعاد الذي سينشأ كنقيض للوصال يتعارض بوضوح مع التقدير الاجتماعي ـ الديني للتناسل. [وبذلك] فهو نفي للتوالد.

ويتحدث بعضهم عن صراع بين الزواج وبين واجب الفارس العذري [29]، أو يجري حديثهم، خلاف ذلك، على الصعيد السيكولوجي، عن تدهورٍ لمعنى الواجب في غياب الرغبة في إنجاب الأطفال [30]. أما تفسير ذلك فبسيطٌ عند العذريين، وهو أن الحبيبة، هذه المخلوقة الوحيدة المتعذرة المنال، هي أسمى في مثالها من أن تكون زوجة. إن عليها أن تظل غريبة، وبالتالي أجنبية. فتصاعد الحب يتمّ بناءً على جدلية تعزِّز أَمثَلَةُ المرأة بمقتضاها الحبَّ الذي نملكه تجاهها، إلا أن هذا الحب هو الذي يؤمثِلها حين قيامه بإقصائها. ولذلك فإن

29 ـ تلك هي أطروحة دوروجمون (De Rougemont)، «الحب والغرب» (l'Amour et l'Occident)، م. م، أنظر خاصة: ص 25 وما بعدها.

30 ـ أنظر هـ. غيز (Dr. H. Giese)، «دور الواجب في الحياة الجنسية». (le rôle du devoir in la sexualité»، م. م، ص 117 وما بعدها.

التناسل لن يكون غير تشخيص يقلّص إلى الممكن ما ليس ممكناً، غير مضاعفة للواحد [الأحد] في امتداده وعبر هذا الامتداد.

ب ـ 4 ـ وإذا صدّقنا النصوص، فإن حبيبة الشاعر هي أَلِفُ المخلوقات وياؤهـا. وعلى خلاف حبيبها الذي لا يبحث إلا عن نموذج يتبعه، ويتشبّه به، [نجدها] استثنائية من الناحية المعنوية. والمزايا السابق ذكرها تشهد على ذلك. أما من الناحية الجسمية فإنها تركيبٌ لكل صور الجمال، أو هي ڤينوس تخرج من زبد الصحراء! واسم التفضيل «أحسن» كثير التردّد هنا. والنتيجة هي أن على الصورة الجسمية أن تُستلهم من شيء آخر غير جمال النساء الشائع:

وأحسن خلق الله جيداً ومقلةً تُشَبَّه في النسوان بالشادِن الطفلِ (31)

ومـا من أحدٍ يمكنه مقاومة مفاتنها، بما في ذلك العفيفون الأتقياء، وأكثر الحيوانات انزواءً!

رهبان مدين لو رأوك تنزّلوا والعُصم في شعف الجبال الغادر (32)

وإذا كان الأمر هنا، وبفعل الحذر ربما، يتعلق براهب لا بزاهد مسلم، فإن قصة قصيرة شديدة الايحاء لابن الجوزية تُقَوِّل أحد أفراد بني عذرة أنه إذا رأى بنو فَزارة نساء قبيلته: «لجعلوها اللات والعزّى ونبذو الاسلام وراء ظهورهم» (33).

ويقوم إعلاء الحبيبة هذا، بصفة جوهرية، على مفهوم الزمن. «فعندما يأتي الهرم، يولّي الحب»، فكرة قديمة في الشعر العربي. أكيد أن الصبابة أو التصابي لا ينسجمان، في الاسلام خاصة، مع اهتمامات الرجل المسن، ولا مع الصورة التي يكوّنها الآخرون عنه. وقد أشار ڤادي (Vadet) إلى التماثل الموجود بين هذه الموضوعة وبين موضوعة البكاء على الأطلال: إلا أن هذا لا يصح قط بالنسبة للعذريين. وذلك أنه إذا كان الأخطل قد قال:

31 ـ جميل، الديوان، ص: 56.

32 ـ كثير، ذكره بلاشير، حوليات (I.E.O) (معهد الدراسات الشرقية)، جامعة الجزائر، م٠م، ص: 104.

33 ـ ابن الجوزية، «روضة...»، ص: 337.

فدع ذا وخلِّ الهم عنك بحسرة زمول إذا صام النهار وهجرا [34]

فذلك لأن حبه محصور بمدة يمكن قياسها على نحو متغيِّر تبعاً للسن، في حين أن العذري يدفع بحبه إلى ما وراء الموت. وذلك أيضاً لأنه [**الأخطل**] يرى في انحسار رجولته إضعافاً لحالة الحب، في حين أن العذري يمنح حبيبته القدرة المذهلة على الافلات من الزمن، والاحتفاظ بالشباب الخالد، كل ذلك مع جعلها حبيبَها يشيخ قبل الأوان:

تقول بثينة لما رأت فنوناً من الشَّعر الأحمر
كبرت، جميل، وأودى الشباب فقلت: بثين، ألا فاقصري
... فغيَّر ذلك ما تعلمين تغيُّر الزمن المنكرَ
وأنت كلؤلؤة المرزبان، بماء شبابك لم تُعصري
قريبان، مربعنا واحدٌ فكيف كَبِرْتُ ولم تكبري؟ [35]

وهكذا فإن الحبَّ يبرِّر نفسه دوماً، وذلك على الرغم من كل الاعتبارات الخارجة عنه:

مالك وضّاح دائم الغزل ألست تخشى تقارب الأجل [36]

إنه يصبح هو نفسه مغلقا، لا يمكن النفاذ إليه: وفي صراع العذري ـ مثل كل المحبين، فوق ذلك ـ ضد الشخصيات الثانوية، كاللائم والعاذل والكاشح والواشي والرقيب، إلخ...، [نجده] يستبطن حبه بكتمان كامل.

---

34 ـ **الأخطل**، ذكره قادي في «الحس العذري في المشرق»، م.م. ص: 36.
35 ـ جميل، الديوان، ص: 59.
36 ـ وضاح، ذكره بلاشير، «تاريخ الأدب...» ج3، ص: 652.



الفصل الرابع :

دلالة التماثل

إن الفرضية التي انطلقنا منها لا تقبل فكرة انعكاس مباشر وضروري. والمقارنة التي انتهينا منها الآن بين وحدانية الاله المعبّر عنها في النصّ القرآني وبين تصوّر الحبيبة الوحيدة الخاص بالكون الشعري قد مكنت من الكشف عن علاقة تماثل. يبقى علينا ـ ولكي نبتعد أكثر عن فكرة الانعكاس السببي هذه ـ أن نرى إلى أي حدٍّ لا يقتضي هذا التماثل، بالضرورة وعلى مستوى الاعتقاد، وجود تأثير إسلامي ملموس، أي وجود مجرد ملاءمة الشعري للديني.

وقد أعلنّا منذ بداية هذا العمل عن [وجود] صعوبة ذات طابع لساني، لا بد من أن تصطدم بها فكرة الانعكاس مفرطة التبسيط هذه: وهي المقاومة الدلالية الناجمة عن استقلال ذاتي خاص باللسان، والتي تنقل من عصرٍ إلى آخر جملة من العناصر الثقافية، محافظة بذلك على نوع من الاستمرارية والعقلية. وبعبارة أخرى، فإن التصوّر الأولي الذي تحيل عليه الكلمة من حيث هي علامة مقترنة به ليس بغائب كلية، وخاصةً في مرحلة من الانتقال التاريخي كمرحلة العذريين. ومن ثم فمن المرجح جداً أن هؤلاء لم يستطيعوا محو أثر الذاكرة البعيد لبعض العلامات ذات الحظوة في الاسلام ككلمة الله على سبيل المثال. الشيء الذي يعني أن واقع العثور على هذه الكلمة لدى العذريين لا يستلزم بالضرورة أن تشير كلمة الله هذه إلى نفس المدلول الذي تشير إليه لدى مجموعات أخرى تعيش في شروط دينية ـ اجتماعية أخرى. إن «المستعار» تتغير دلالته تبعاً للوظيفة التي تمنح له، وتبعاً لاستعماله.

إن الانتقال من عالم التنافس إلى عالم مغلق من الاذعان يتوازى، من الوجهة الدينية، مع الانتقال من تعدُّد الآلهة إلى مفهوم الله الواحد [الأحد]. وقد رافق هذا المفهوم تطوير «عبادة» الحبيبة الوحيدة. وإذا أخذنا بعين الاعتبار ما أطلق عليه اسم المقاومة الدلالية، وأهمية الألوهيات الأنثوية الكبرى السابقة

على الاسلام، فإن ذلك قد يقودنا إلى افتراض أن تمجيد الحبيبة الوحيدة كان، جزئياً، إرجاعاً لهذه الألوهيات المتعددة إلى الواحد. وهي محاولة قد تعود إلى محبين قبـ ـإسلاميين كانوا مفتونين أصلاً ـ وربما بفعل إلهام توحيدي يهودي ـ مسيحي غامض ـ بالتجريد المؤمثِل من نوع تجريد **عروة بن حزام**. ومن جهة أخرى فإن التعيين الاصطلاحي للتثليث الألوهي، الذي قاومه القرآن بشكل خاص، إيحائي، بمعنى أن حبيبة العذريين تبدو وكأنها تجسد التركيب القائم على: اللاّت (= الإلهة)، والعزّى (= المطلقة القدرة)، ومناة (= إلهة القدر والموت). وقد كان ينبغي الدفع، إلى أبعد من ذلك، بالتحليل الدلالي للصفات الالهية المستخلصة من الشعر العذري لكي نحيط بدقة أكبر بما تحمله من رواسب قبـ ـإسلامية. ومن المعروف، مثلاً، ولكن بدون تفاصيل، أنه يُنسب إلى بني عذرة عبادة إلهة أطلق عليها إسم الشمس[1]، وهي إلهة لا ينبغي إهمال طبيعتها في تفسير «التسامي» العذري.

وعلى الرغم من أن مفهوم الحبيبة الوحيدة جرى تطويره وتهذيبه بموازاة التوحيد الاسلامي، فإنه لا ينبغي النظر إليه باعتباره نتيجة لهذا التوحيد. والتفاوت الملاحَظ منذ البداية يسهِّل، إلى حد بعيد، تحديد التماثل من زاوية الايمان: فبين الاسلام من حيث هو رسالة وبين العذري المعدود، إحصائياً، باعتباره مؤمنا، ليس هناك غير علاقة واحدة ممكنة، هي علاقة امتثال العابدين التقاة. وهناك، على الخصوص، علاقة أخرى، تشكل فيها رسالة الاسلام والتعبير العذري كونين متمايزين تقدِّم لنا التركيبات المحايثة لكل منهما، لا عناصرهما في وضعها الخام أو المعزول، تماثلاً ما مع تركيبات الآخر.

وإذا نحن رمزنا للمصطلحين القرآنيين: الجهاد والشهيد بالحرفين(أ) و(ب)، ولنفس المصطلحين حين نصادفهما في شعر جميل بالحرفين(أ′)و (ب′)، فإننا سنلاحظ أن الأطروحة [القائلة] بوجود تأثير مباشر تؤدي إلى خلطٍ بين (أ) و (أ′)، وكذا بين (ب) و(ب′)، بل وبين العفة الدينية وعفة الشعراء. مما يؤدي إلى الاقرار المسلَّم به بصدق إيمان العذريين. والحال أن (أ′) لا تكتسب دلالتها الحقيقية إلا ضمن شبكة من العناصر الخاصة بالكون العذري. ويقيم الشاعر العذري ـ عن طريق عملية مماثلة مستوحاة، تأكيداً،

1 ـ **ديلاّفيدا**، (Della Vida) ، **الموسوعة الاسلامية**، فقرة: بني عذرة، الطبعة الأولى.

 101

من السياق الاسلامي ـ علاقة بين (أ′) و(ب′)، داخل الكون المذكور، شبيهة بالعلاقة القائمة بين (أ) و(ب)، دون أن تكون النتيجة هي نفسها من الوجهة الدينية. وذلك دون أن نتكلم عن تشويه إدراك الشاعر للرسالة. وقد تكون الخطاطة التالية معقّدة إذا نحن أخذنا بعين الاعتبار تأويل الرسالة الشعرية من طرف الجمهور.

الكون الديني	(أ) +		(ب)	← (س)
إدراك الشاعر	↓		↓	
كون الشاعر	(أ′)	×	(ب′)	← (س′)

وهكذا فإن(س′)التي يمكنها أن تشير إلى تعميق الرغبة العذرية من حيث هي صراع داخلي، مقدّس، فوق ذلك، بناءً على حديث نبوي، ليست مجرد تنقيل لـ (س)، وإنما هي نتيجة تركيب بين (أ′) و(ب′) لم يعد يملك مضمون (أ) و(ب). ومع ذلك فإن التوازي الصوري لم ينقطع بين التركيبين. وبهذا المعنى فإن ملاحظة أن جميلاً يتحدث عن حبيبة وحيدة بكلمات تمجيد ذات أساس قرآني أو تتصل بالمناقشات الدينية لذلك العصر، لا تُثبت إطلاقاً الوجود الضروري لايمان صلب يطبعه، خاصة، حضور إله أوحد.

هكذا، إذن، فإن احترام محايثة النص الشعري، مع تجنب «إغنائه» بإضافات، من شأنها أن تجعل تفسيره سهلاً بصورة تعبث على الشكّ، هو الذي يتيح لنا حظوظاً أكبر في الاحاطة بدلالته. ومن هنا فإن التماثل الذي وضعنا خطاطته في الأسطر السابقة لا يستبعد، بدوره، احتمال حضور كثيف لاله أوحد متعالٍ لدى العذريين. وإن ما يوضع موضع الشك والتساؤل هو، دوماً، ضرورة هذا الحضور في شعرهم باعتباره علامة على الايمان «الصادق».

والحال أنه يبدو أن التصوّر العذري يواجه، في ميله المتعطش إلى المطلق، صعوبتين مثبطتين هما: الاستحالة الفعلية لاحلال الحبيبة الخارقة للعادة محل الاله، والعجز عن بلوغ الاله، الواحد الصمد الذي بَالَغَ [العامل] لأنثروبولوجي، فوقَ ذلك، في إبعاده لدى البدو.

1 ـ بديهي أن العذري لم يكن قد صار، بعد، أراغون إلسا، أو تريستان شيوعياً لكي يملك أن يقول:

وحينها أدركت أني منحتك المكان
المخصص للاله
فهنا كان يسود، دوماً، مجده
والصلاه (2)

بل إنّ لديه، بالأحرى، ما يدعوه توينبي «التصدّع داخل النفس»، وهو حالة يكون القلب فيها موزّعاً بين مطامح متناقضة. ويصف جميل حدود هذه الحالة: فالله والحبيبة حاضران معاً في الصلاة. وإذا كان «ملاك الكتف الأيسر» هو وحده الذي ينبغي أن يتدخل، بالنسبة للمؤمن، في مثل هذا الموقف لتسجيل الذنب، فإن جميلاً يجعل الثاني بدوره يتدخل، أي «ملاك الكتف الأيمن» لكي يسجِّل مالاندريه من حسنات؛ وذلك أن الصلاة التي تبعث فيها ذكرى امرأة على البكاء ليست صلاة مقبولة كل القبول.

أصلّي، فأبكي في الصلاة لذكرها لي الويلُ ممّا يكتب الملكان (3)

وقد قيلت، على لسان المجنون الأسطوري، أبياتٌ مشابهة يحاول فيها أن يوفِّق بين ما لا يقبل التوفيق:

أراني إذا صلّيت يمّمت نحوها بوجهي وإن كان المصلى ورائيا
وما بي إشراكٌ ولكن حبّها كعود الشجا أعيا الطبيب المداويا (4)

إن هذا «التصدّع» الذي أمكنه أن يعبِّر عن نفسه في الفعل الذي يقرِّب من الله أكثر، والموسوم أكثر بحضوره، كثيراً ما يبدو في تجلّيات أخرى للعبادة كبرهانٍ جد مقنعٍ على وفاءٍ لذكرى المحبوبة.

2 ـ لوي أراغون (L. ARAGON). «عن إلسا التي هي مسجد لجنوني» (d'Elsa qui est une mosquée à ma folie)، ضمن «مجنون إلسا» (le fou d'Elsa)، غاليمار، 1962، ص: 219.

3 ـ جميل، الديوان، ص: 50.

4 ـ المجنون، «الأغاني»، المجلد 2، ص: 68.

وبين الصفا والمروتين ذكرتكم بمختلف والناس ساعٍ وموجف
وعند طوافي، قد ذكرتك مرّة، هي الموت، بل كادت على الموتّ تضعف [5]

ولا يتعلق الأمر بالحكم على الوعي الديني لزمرة من الزمر [الاجتماعية]،.. وهو عمل قد يكون ذاتياً لا جدوى من ذاتيته، ولكن من المؤكد، مع ذلك، أن التقديس الشعري للمرأة، والذي يمضي من التضمين الدلالي إلى «الشرك»، لا يطابق الروح السنية. ونحن نعرف أن التصوّف ذاته، الذي هو تمجيد حسيٌ للعشق الالهي، قد أدين باسم الدين. والحال أن العذريين ـ حتى وإن كانوا قد ألهموا المتصوفة ـ فإنهم يتغنّون بالحبيبة، أي بجنس، ويلحون على وجودها الواقعي. إلا أننا لسنا نعرف كيف نقبل، رغم ذلك، أن يكون الحب العذري تعبيراً عن تسليم ورعٍ للذات إلى الله.

ويتحدث ابن الجوزيةالذي لا يُخفي إعجابه بعفّة العذريين، ويصددهم هم بالتأكيد، عن العواقب الوخيمة للحب ـ الهوى (أو الحب ـ العشق) الذي هو أكثر من مستحق للّوم [6]. فهذا النوع من الحب هو نقيض العقل [7]. و«**يُخاف على من اتّبع الهوى أن ينسلخ عن الايمان وهو لا يشعر**» [8]، مادام يحول بينه وبين الكمال بدفعه إلى الاعتقاد بأن حالته ناجمة عن فعل إلهي [9]؛ والهوى وثنية [10]، لأن «**التوحيد واتباع الهوى متضادان، فإن الهوى صنم، ولكل عبدٍ صنم في قلبه، بحسب هواه. وإنما بعث الله**

---

5 ـ جميل، الديوان، ص: 32.

6 ـ إذا كان الشاعر يفضّل أن يطلق على محبوبته إسم الحبيب لا إسم العشيقة، فإنه يسمي نفسه أحياناً بالعاشق، ويدعو حبه عشقاً (مثال ذلك في ديوان جميل، الصفحات: 29، 30، 69، 70، 77). والحال أن كلمة عشق، تبعاً لابن الجوزية هي أقبح الكلمات. لقد كاد ذكرها ألّا يرد في الشعر القديم، ولا نلقاها في القرآن. ولم يتكلم عنها الحديث النبوي غير مرة واحدة (ابن الجوزية، «روضة. . .»، ص: 25-26). وعلى نحو مفارق، فإن الاشارة إليها وردت في الحديث الشهير: **«من عشق فعفّ فكتم فمات فهو شهيد»**.

7 ـ ابن الجوزية، «روضة. .»، ص: 476.

8 ـ ن.م.ص: 470.

9 ـ ن.م.ص: 470.

10 ـ ن.م.ص: 469.

رُسُله لكسر الأصنام وعبادته وحده لا شريك له. وليس مراد الله سبحانه كسر الأصنام المجسّدة وترك الأصنام التي في القلب، بل المراد كسرها من القلب أولاً» (11).

إن الحبيبة، القوية، الوحيدة، المنيعة، تسلب القلب بنفي العقل. وهي تقود الحبيب إما إلى عبادة الأصنام التي يتحدث عنها ابن الجوزية، وإما إلى حالة من اللامسؤولية الدينية مشابهة للحالة التي يدعوها فقهاء الشريعة «عدم التمييز» أو «الإكراه». ومما تجدر ملاحظته، بهذا الصدد، أن العذريين لم يعدموا تبريراً لهواهم، وذلك بالاستناد إلى الارادة الالهية. هكذا يقول جميل لأحد أصدقائه طلب منه أن «يفيق» وأن يتخلى عن «ضلاله»:

فقلت له: فيما قضى الله ما ترى عليَّ، وهل فيما قضى الله من ردِّ (11)

إن هذه الارادة الالهية قاسرة أحياناً، بل وباعثة على التمرّد. وإذا كان قيس بن ذريح قد اكتفى بقول:

11 ـ ن.م.ص: 475. وفي القرن الثالث عشر الميلادي، أدان الراهب ماتفر (Frère Matfre) الذي سعت موسوعته المنظومة شعراً «إلى أن تنظيم حول المفهوم المركزي [الذي هو] الحب، طالبة، بطبيعة الحال، من العقيدة الكاثوليكية أن تلهم بنيتها» ـ أدان الحب العذري بشدة:

ويثير الشيطان حميتهم
إلى حد أنه، من فرط الحب،
يجعلهم يعبدون النساء:
ويحبونهم بنفس الحب
الذي على كل إنسان أن يحب الخالق به
بكل قلبهم، وبكل حواسهم،
وبكل عقلهم،
يحبون السيدات الخاطئات
ويجعلون منهن آلهتهم.
لتعلموا أنهم عندما يعبدونهن
فإن الذي يعبدونه هو الشيطان بالتأكيد،
وهم يجعلون من العاصي،
من إبليس، من الشيطان، إلـهـهم.

ذكره مارّو في «شعراء التروبادور»، م. م، ص: 166.

أبى الله أن يلقى الرشادَ متيَّمٌ ألا كل أمرٍ حُمَّ لابُدّ وَاقعُ [13]

فإن المجنون كان له أن يقول:

قضاها لغيري وابتلاني بها فهلّا بشيء غير ليلى ابتلانيا [14]

ولعل هذا ما أثار حفيظة المؤمنين، كما يقول صاحب «الأغاني»: فبسماع أحدهم المجنون ينشد هذه الأبيات، رد عليه بصوت مرتفع: «أنت المتسخط لقضاء الله، والمعترض في أحكامه!» [15].

والخلاصة، مرة أخرى، هي أنه ليغرينا أن نبحث في أصل هذا التفاوت بين الزمرة العذرية وبين الروح الخالية من الصراع، المشتركة بين كل مؤمني الأمة، عن إحساس مأساوي بالقدر. ويتعلق الأمر بإله غائب بهذا القدر أو ذاك، إلا أنه هو الذي يفرض المشهد. والحبيبة هي التي تظل حاضرة دوماً، [لكن] أين وكيف؟ [إنها تظل حاضرة] في الصلاة، وبفعل قرار إلهي!

2 - غير أن حضور الحبيبة هذا، ولأنها عفيفة (من الناحية الشعرية دوماً)، ليس غير ذي صلة بالسحر الالهي، أي بالرغبة في السمو نحو المطلق المنيع. وفي هذه الحالة فإن الحبيبة المؤمثلة لم تعد هدفاً في ذاتها، كما لم تعد من صنع عفة تقية، بل صارت وسيطاً. وكل شيء يدفعنا إلى الاعتقاد بأن نمط الحياة البدوية يصرف العقل الواقعي والعملي عن التأملات في الطبيعة الالهية، وبأن هذه تتخذ لدى البدوي شكلاً غامضاً ومشتتاً. وأمام الدعوة اللاهوتية بالتوجه نحو إله واحد، والتي انتقلت، إن لم يكن بفعل نوع من الضغط الاجتماعي، فبتأثير ثقافي متبادل انطلق من المدن، على الأقل - أمام هذه الدعوة - وجد البدوي نفسه عاجزاً عن فهم الرسالة. وهنا كان على [العامل] البيئوي أن يملي وسيلة تشكيل «وعي ممكن» يستطيع الايمان الديني أن يتخذ له مكاناً فيه.

---

12 - جميل، الديوان، ص: 20.

13 - قيس بن ذريح، «الأغاني»، المجلد 9، ص: 213.

14 - «الأغاني»، المجلد: 2، ص: 68.

15 - ن.م.

والحال أن علم البيئة يعني التنوع أولاً وقبل كل شيء. وكل إنسان يثبت وجود الله انطلاقاً من العلامات التي يحتوي عليها المنظر الطبيعي الذي يعيش فيه. ويقول البدوي إن «البعر يدل على البعير» أما العذري فيرى في المرأة «أكمل المخلوقات» بحسب تعبير جميل، أو الفعل الالهي من الدرجة الأولى. وبما أن المرأة تؤمّثل إلى الحدّ الأقصى، فإنها تصبح الوسيلة البيِّنة لسمو روحي لا يكتمل أبداً. وبدل أن تكون من فعل إيمان مكتسب، كما يقال في الغالب، فإنها تنقلنا من الطبيعة إلى الثقافة أو إنها، إذا استعملنا مصطلحات لوكاتش تضع الانسان ضمن خيار جدلي بين «الذي مضى» و «الذي لم يأت بعد».

هل يمكننا القول بأن هذه الرغبة في المطلق تولد، حقاً، عن وضع بيئوي؟ نعم، إلى حد ما، وذلك أن الكون العذري صحراء من السراب لا يموت فيها المرء إلا من الظمأ. إن الأسطورة لا تقبل أن ترتوي الشخصية أبداً. وقيس بن ذريح عينة على ذلك: فهو يتزوّج لبنى التي وقع في حبها أثناء تقديمها الماء له [16]. وبذلك وجب أن يفترق عنها، وأن تتزوج هي رجلاً آخر. فلما ابتعد عن «النبع» لاحظ أن كل النساء الأخريات لسن سوى «عصارة حنظل» [17]. إلا أن طريق العودة مقطوعة:

وما حائمات حمن يوماً وليلة — على الماء يغشين العصي حوانِ
عوافي لا يصدرن عنه لِوجهة — ولا هن من برد الحياض دوانِ
يرين حباب الماء والموت دونه — فهن لأصوات السقاة دوانِ
بأجهد مني حرّ شوق ولوعة — عليك، ولكن العدو عراني [18]

يبقى أن نفْس الظامىء يسترجع أحياناً صوراً تصبح الرغبة الجنسية فيها أوضح:

وللحائم العطشان ريّ بريقها — وللمرح المختال خمرٌ ومسكر [19]
فإن ذكرت لبنى هششت لذكرها — كما هش للثدي الدرور وليد [20]

16 ـ «الأغاني»، المجلد: 9، ص: 181.
17 ـ ن.م. ص: 185.
18 ـ قيس بن ذريح، «الأغاني»، المجلد، 9، ص: 189.
19 ـ ن.م. ص: 205.
20 ـ ن.م. ص: 210.

وهناك تعويض وحيد، هو أن المحب الذي لا يرتوي أبداً، يبكي. وإذ يذرف دموعاً يبلغ من غزارتها أنها تبلّل ما تحمله راحلته! ، فإنه يجد راحته في [هذا] الضنى. وهذا النوع من المازوشية غالباً ما يتكرر إلى حدٍّ أنه لا جدوى من الاشارة إلى مقاطع [تدل عليه].

إن موضوعة الظمأ هذه ـ والمتصلة بالبيئوي ـ تظهر أن الأمر يمكن أن يدور حول تطويرين متوازيين، إلا أنهما مستقلان، لمعنى المطلق في الدين ولدى العذريين. فالمرأة هي العلامة الوحيدة الحية في المنظر الطبيعي العذري، وحيث يمكن للمرء تعميق قدرة المطلق الخاصة به. ولما كانت هذه القدرة ضعيفة في البدء، فإنها تحيل المرأة، بأمثَلَتِها، إلى تصوّر إجرائي، إن صح التعبير، يُبحث عنه لا في ذاته، بل باعتباره مجرد وسيط.

وعندما لاحظ بيرك في أحد دروسه أن اللسان شاسع مقارنة مع الناس ومع الأشياء، وأن قوة الشاعر إنما تنشأ من هذا التباين، فإنه مَوْضع اللغة الشعرية في مجال تقاطع حركتين: إحداهما حركة تضخيم والثانية حركة تقليص. وإن هاتين الحركتين هما اللتان انتهينا من متابعتهما على التوالي، من غير أن نستطيع الكشف عن تباين الكلمة أو عن إخفاقها المحتمل: فهناك، أولاً، سمو بالحبيبة إلى ما وراء المتناوَل، ثم هناك «هبوطها» من خلال النافع. وإذا كان هذا النفع، هو أيضاً، ما يزال مُعلياً [للحبيبة]، فإن التوضيح التالي سيظهر أن الحبيبة هي جنسٌ قبل كل شيء وأنها تظل، بالتالي، ورغم كل شيء، ضمن واقع أجرد. أما حركيتها العمودية الصاعدة والهابطة التي تتحدّى الخطاطة المنقوشة في اللسان فإنها ستبدو لنا عرضة بصورة مصطنعة.



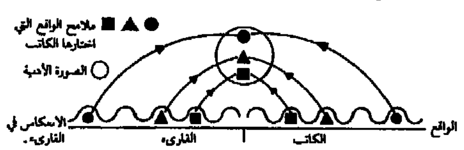
الفصل الخامس:

العفة: شعر هي أم حقيقة؟

إن التفاوت الذي ألححنا عليه، بين الصورة الأدبية والواقعي، أو بين التجربي والممكن، يصبح جليا أكثر إذا نحن أخذنا بعين الاعتبار وجود جمهور ليس مجرد متلقٍّ للرسالة الشعرية فحسب، بل ومرسلٌ لها كذلك. بحيث أن الصورة الأدبية يتم بناؤها انطلاقاً من مجموعة من الملامح المختارة عشوائياً من واقـع الشـاعـر ومن واقع جمهوره في نفس الوقت. إنه، إذن، واقع يقلّصه الاختيار، ثم يجري تشويهه من قبل طريقة الادراك والتعبير[1].

إلا أن هذا التفاوت ذا الطابع التقني لا يستتبع [وجود] قصد لتقنيع حقيقة ما. وإذا نحن طبقناه على موضوعنا، فإنه لا يملك أكثر من الفصل بين عفتـين: إحداهما عيشت حقاً، والثانية رمزية من الناحية الشعرية. ولكيلا نعيد طرح المشكلة المغلوطة التي لا مجال للتحكم فيها والتي لا مخرج منها، حول صدق الشعراء الذين يصفهم القرآن بأنهم «يقولون ما لا يفعلون» (الشعراء، 226)، فإننا سنشرع في عقد مقارنة بين الموقف «الوسط» للمسلمين، وبين القسم «الايجـابي» للعفـة ـ [انطلاقاً] من وجهة النظر الجنسيةـ، ثم سنعبر المسافة الفاصلة بينهما من خلال التناقضات التي لم يستطع العذريون الافلات منها.

1 ـ إن إهمال الأمر الهام لهذا التشويه هو ما يمكن أن نأخذه على هذه الخطاطة، الموحية فوق ذلك، والتي اقترحتها المؤرخة الروسية م. نيتشكينا (M. Netchkina) بخصوص «وظيفـة الصـورة الأدبية في السيرورة التاريخية» (وأوردها ليون روبل (L. Robel) في مقالته: دراسة الأدب بالاتحاد السوفياتي اعتماداً على أنظمة دراسية متعدِّدة، المنشورة بمجلة «النقد الجديد» (la Nouvelle Critique)، عدد خاص، 39 مكرر: الأدب والايديولوجيا. منتدى كلوني (Cluny) الثاني؛ 2، 3، 4 أبريل 1970).



- 1 -

إن التعارضات: عمودية/ أفقية، حركية/ سكونية، صلابة/ هشاشة، ملكية/ خصاص، التي استخلصناها من مشتقات كلمتي ذكر وأنثى تتضمن، أو تكاد، مشاهد من العملية الجنسية. وقد كنا على وشك أن نقول إن بعض الكلمات تقوم بالعملية الجنسية أو تدفع للقيام بها. وقد تكشف لنا دراسة دلالية لـ «لسان العرب»، بالتأكيد، عن الثراء الفائق الحد للسان العربي في هذا الميدان. يكفي التذكير هنا بأن كلمة: إعراب (وهي من نفس الجذر الذي اشتقت منه كلمة عرب) تشير، من بين ما تشير إليه، إلى الجماع، وإلى التعبير الواضح والفصيح في نفس الوقت؛ وبأن كلمة عروب (وهي من ذات الجذر) تشير إلى «المرأة الجميلة التي تعرض نفسها بلطفٍ لزوجها» [2]. وفي سياق نفس الأفكار، يقال عن الشاعر الكبير إنه فحل، وهي كلمة تطلق على الذكر في مقابل الأنثى، ويكون الشاعر جديراً بهذا الاسم، خاصة، إن هو خرج ظافراً من معركة تبادل فيها الهجاء [مع غيره]؛ وبعبارة أخرى، إن هو ردّ خصمه إلى الوضع السلبي [الخاص] بالنساء.

أما المسلمون، فإنهم أكثروا من الكلام والكتابة والجدل حول الوجه الجنسي للحياة البشرية. وإن النغمة الجدية التي تطبع النصوص، واللجوء المستمر إلى مصادر ذات سلطة دينية يتعارضان مع فكرة الفُحش المجاني. فلنقم إذن ببعض الملاحظات الأقل جرأة، حتما، من ملاحظات أسلافنا!

لقد استعمل رجال الدين والأدباء، في حديثهم عن فعل مباحٍ، كلمات تُعتبر في يومنا هذا «إباحية»! فالقوة الذكرية هبة طبيعية، وميزة لا تعوّض إطلاقاً! إنها قوة نموذجية أصلية: هي تلك التي كان يوسف القرآن سيتركها تمارس فعلها لو أنه تزوج زليخا ولو أن [النساء] الحاضرات كنَّ محظيات له. ثم إننا لاحظنا بأن الأسطورة الاسلامية شاءت أن يكون سرواله مسدوداً بتسع عشرة عقدة، بحيث كان لا بد من تدخّل إلهي للكلمة، فإرسال جبريل من أجل أن يتخلّى يوسف عن إغواء الرغبة. تلك الرغبة التي أشبعها فيما بعد، حسب الأسطورة، عند زواجه بزليخا.

2 - ابن الجوزية، «روضة المحبين»، ص: 243. تدل كلمة «عُرُب» بالجمع، في القرآن، على حوريات الجنة (الواقعة، 37).

وقد أضفيت «فعلاً» فحولة تماثل فحولة هرقل على سليمان الذي تقول التوراة بأنه «كان له سبعمائة زوجة من مرتبة الأميرات، وثلاثمائة محظية، وأن نساءه شرّدن قلبه» [3]. وكثيرة هي النصوص الاسلامية التي تكرّر [وتعيد] أنه كان يطوف على تسعين امرأة في الليلة الواحدة (أي بمعدّل عشر دقائق لكل منهن، إذا كان يخصص للعملية اثنتي عشرة ساعة [في اليوم] دون حساب الوقت الضائع!). ولا محل لقوسي الاستغراب هذين بالنسبة لابن الجوزية الذي يؤكد في كتاب مهمٍّ له أن: «من البديهي أن [سليمان] يستعيد، لدى كل منهن، رغبة متجدِّدة وحرارة تدفعه إلى الجماع» [4].

لقد كانت عملية عقلنة الأسطورة هذه تريد أن تجعل هذا الذوق المفرط في حسيته نابعاً من طبيعة الأشياء ذاتها، وبالتالي تبرير هيمنة الذكر. ويضيف ابن الجوزية قائلا: «أما أن يكون الله قد قصر عدد الزوجات على أربع، وحلل امتلاك عدد غير محدود من الاماء، فذلك علامة على رحمته الكاملة، وعلى كمال الشرع المطابق للحكمة، وعلى الشفقة والمصلحة. ذلك أن الزواج مطلوب للجماع وإرواء الرغبة. ولكن هناك بين الناس أولئك الذين تسيطر عليهم الشهوة، فلا تكفيهم امرأة واحدة. ولذلك فإن الله سمح لهم بأن يتزوّجوا بثانية، ثم بثالثة، ثم برابعة. وهذا العدد يقابل عدد الطباع وأركان الانسان [أطرافه] كما يقابل عدد الفصول...» [5]. أما المرأة فإن «حرارة» شهوتها أبعد من أن تضارع شهوة الرجل. دليل ذلك أنها «تبرد» بمجرد ارتواء شريكها، ولا تسعى لمعاودة [العملية] مع شخص آخر [6].

3 ـ كتاب الملوك الأول، XI، 4 و5.

4 ـ **ابن الجوزية، «إعلام الموقعين عن رب العالمين»**، القاهرة، 1969، ص: 72.

5 ـ ن.م. ص: 70.

6 ـ يصعب القبول بأن المنظرين لم يكونوا قد عرفوا بعد أن الرعشة الجنسية عند المرأة تحصل، في أغلب الأحيان، بعد رعشة الرجل. وكيفما كان الحال فإن الفقهاء الذين ناقشوا حق المرأة على زوجها بخصوص العلاقات الجنسية (هل ينبغي له أن يجامعها مرة واحدة على الأقل في حياته!، أو مرة كل أربعة أشهر، حين يحلو له ذلك، أو يجب أن يحاول إشباعها... إلخ (أنظر **ابن الجوزية**، «روضة...»، ص: 214 وما بعدها)، [نجدهم] يولون قليل أهمية، بوجه العموم، لمتعة المرأة [الجنسية]. وتبعاً لماسينيون «فإن هناك مثلاً مغربياً تحقيرياً عن المرأة التي يصدر عنها ردّ فعل جسمي يعبر عن الاشباع أثناء العملية الجنسية»، (Parole donnée)، م.م. ص: 296.

بل إن هناك أكثر من مجرد البرهنة. هناك تقديس القوة الذكرية من خلال السنة النبوية وبالاستناد إليها. ولا يندرج ضمن هدفنا التوسّع في الحديث حول مثال [النبي] محمد الذي خرج الناس منه، كلّ بحسب تصوّره وطريقته، بخلاصات متباعدة إلى حدٍّ بعيد؛ وإنما المهم هنا هو إبراز بعض جوانب الحياة الجنسية للمسلمين، المستلهَمة من الدين مباشرة، وذلك بهدف [أن نتمكن من] موقعة الموقف العذري فيما بعد. والحال أنه مهما تكن الحوافز الواقعية الكامنة خلف تعدُّد زوجات [النبي] محمد تعدّداً استثنائياً، فإن المعلقين الحرْفيين لم يحتفظوا من ذلك التعدّد بغير صورة فحولةٍ نموذجية: أي بحبه للنساء، من بين ما يحبه من أشياء حسنة، و «طوافه ليلاً» على زوجاته الشرعيات (وهن تسع أو إحدى عشرة، بحسب الروايات). هنا تصبح العملية الجنسية، حتى بالنسبة لأولئك المنصرفين عن الانشغالات المادية، وسيلة تأكيد المرء لذاته، من حيث هو ذكر. وقد صوّر بعضهم «الرومي الصوفي الكبير، معرِّضاً زوجته ـ التي كانت تظن أن زهده قد جعله عاجزاً جنسياً ـ لليلةٍ تجلُّ عن الوصف» (7)، كما أن النويري، الموسوعي، (توفي عام 1332م) يلخص استمرارية هذه الرؤية بالكلمات التالية: «وأما النكاح فهو مما يكثر التمدّح بكثرته، وذلك أنه دليل الكمال، وصحة الذكورية. ولم يزل التفاخر بكثرته عادة معروفة، والتمادح به سيرة ماضية، وسنة مأثورة (. . .) [قال ابن عباس رضي الله عنهما]: «أفضل هذه الأمة [=النبي] أكثرها نساء» [وقد] «أعطي قوة ثلاثين (. . .) [أو] قوة أربعين رجلاً من الجماع» (8).

هناك، إذن، أولوية تُضفى على المتعة الجنسية من الناحية الاجتماعية. ويكفي أن تكون العملية [الجنسية] مباحة من وجهة النظر الدينية. وبغض النظر عن الأدعية والترتيبات التي يُنصح بها المؤمنون المخلصون، فإن الجماع الحلال يُعتبر فعلاً تقياً. وهناك حديث نبوي يعتبر صحيح الاسناد يقول: «وفي بضع أحدكم صدقة» (9).

إن هذا التشجيع هو دعوة إلى الزواج الذي تقصيه الأسطورة العذرية كلما صار ممكناً. و«العزوبة ليست من الاسلام» كما يقطع بذلك الامام ابن

7 ـ م.س. ص: 297

8 ـ النويري: «نهاية الأرب في فنون الأدب»، ج. 18، القاهرة، 1954، ص: 249.

9 ـ ابن الجوزية، «روضة المحبين»، ص: 216.

حنبل [10] ملخّصا كثيرا من الأحاديث النبوية. وباستثناء الانشغال العربي بتخليف ذرية، فإن الدعوة القائلة «تناسلوا تكاثروا» ترتبط بواجب مقدّس، تنصّ عليه الجماعة. ويقول ابن الجوزية إنه «لوترك الناس النكاح لم يكن غزو ولا حجٌّ ولا كذا ولا كذا» [11]. والنصوص غزيرة بتأويلات مماثلة لهذه.

ويأخذ العجز الجنسي ـ داخل جوٍّ ديني يسمح بالتعبير الجنسي ـ صورة مأساة يشعر معها الفرد بالعقاب الالهي وبذل جماعته معاً أكثر مما يعتبرها مجرد نتيجة لمصيبة شخصية. ومن هنا مصدر الأهمية التي تضفى مباشرة ودون تكتم على الأعضاء الجنسية التي تنسب قدرتها على الانجاب إلى الله. بل إن هناك نوعاً من التقديس لعضو الذكورة الجنسي من حيث هو مقر للتناسل. وهو تقديس [يبدو] أوضح في التوراة، مادام «الرجل ذو الخصيتين المسحوقتين أو ذو القضيب المقطوع، لن يكون مقبولاً في مجلس الرب» [12].

إن المسلم الذي يعرف أن الأمر يتعلق هنا، تحديداً وفي نهاية المطاف، بالعضو الجنسي، لا يتردد في جعل هذا موضوعَ دعاء إلهي. بل ودعاءً إلهياً أثناء الصلاة. الشيء الذي يقصي فكرة [وجود] مجرد شبق محض، أو وجود إثارة شهوانية. إن القدرة الذكرية هنا هي وسيلة مشاركة واندماج في جماعة المؤمنين. وسواء أكان المثالان التاليان صحيحين أم لا، فإنهما هامان بفعل وجودهما ذاته: «فقد كان الليث بن سعد إذا غشي أهله قال: اللهم شدّ لي أصله، وارفع لي صدره، وسهّل علي مدخله ومخرجه، وارزقني لذته، وهب لي ذرية صالحة،

10 ـ ن. م. وتمثل جملة «الزواج نصف الدين» حكمة شعبية في البلدان العربية.

11 ـ ن. م. ص: 214.

12 ـ الكتاب الخامس من كتب التوارة الخمسة الأولى (23، 1). إن عضو الذكورة مصون في التوراة: «لو تخاصم إثنان وجاءت زوجة أحدهما لمساعدة زوجها ضد المعتدى عليه وقبضت علي هذا من عورته فاقطع يدها دون شفقة ولا رحمة»، ن. م. (25، 11 ـ 12). ويمثل هذا العضو موضوعاً لقسم احتفالي: فعندما كلف ابراهيم خادمه بأن يذهب ويبحث عن امرأة لابنه إسحاق قال له: «ضع يدك تحت فخذي. فاستحلفك بالربِّ إله السماء وإله الأرض...» (سفر التكوين، 24/2ـ3). «فوضع العبد يده تحت فخذ إبراهيم مولاه وحلف له على هذا الأمر» (ن. م. 24/9). وإن «الحزام» في أيامنا هذه ـ على الأقل عند نساء القرية التونسيّة ـ يشكل موضوع قَسَم صعب.

تقاتـل في سبيلك (. . .) وكان جهوَرياً، فكان يُسمع ذلك منه رضي الله عنـه» [13]. وكذلك كان محمد بن المنكدرِ يدعو في صلاته: «اللهم قوِّ لي ذَكَري، فإن فيه صلاحاً لأهلي» [14]. ولنذكِّر هنا بأن هاتين الشخصيتين هما من رواة السنة النبوية المعروفين.

أكيد أن هناك تنقّلاً باتجاهين بين الواقعي والخيالي. وإن التصوّر الذي وضعنـا خطاطتـه قبـل قليل مستلهَم جزئياً من صورة ابتهـاج فردوسي. والعكس، فإن الأوصاف الحرفية تصوّر الجنة انطلاقاً من أحاسيس أرضية. وتشهد النصوص الكثيرة المكرّسة للحوريات عن رغبة قصوى في استعادة الجنة الأولى، أو كما يقول المحللون النفسيون، في عودة إلى «ما قبل تاريخ الرغبة». زيادة على أنه تجدر ملاحظة أن كثيراً من المحللين النفسيين قد أقاموا تماثلات بين النمو الليبيدي ـ كما وصفه فرويد ـ وبين تاريخ البشر الأوائل. ويبدو أنهم يقبلون بـ [فكرة] أن الفردوس المفقود هو نوع من التمثيل لغرفة الأبوين التي يطرد المرء منها ابتداءً من سن معينة، بعد أن عرف فيها صوراً من الملذّات[15]. إنها عودة إذن، إلا أنها تمديد مضخَّم إلى ما لا نهاية له، كذلـك الاشبـاعات المحصَّل عليها حقاً في العالم الأرضي. إن المسلم يقبل بأنَّ في الجنة «ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر»، ولكنه يعطي لما تتضمنه الجنة صورة ملموسة مادياً.

وندع جانباً وصف الحوريات الذي غالباً مايتردّد في القرآن، لكي نرى بإيجاز شديد كيف تتجلى العلاقة الجنسية كما هو منصوص عليها في التقليد [الاسـلامي]. إنها واقعية، أولاً. وعـلى عكس بعض العقلانيين (**كالمعتزلة** وبعض **الأشاعرة**، و**الفلاسفة** خاصة) القائلين بتأويل مجازي، فإن المتمسكين بحـرفية النصوص ومن ورائهم الروح الشعبية، يرون في تلك العلاقة ملذة جسدية بشكل محسوس. سيما وأن الحوريات هن حسب التعبير القرآني ـ ورغم طبيعتهن الخـارقـة ـ كواعب، أي ذوات أثداء منتصبة. ويختم **ابن الجوزية**

13 ـ ابن الجوزية، «روضة المحبين»، ص: 213.

14 ـ ن.م.

15 ـ أنـظر: **براونشفيـك** (D. Braunshweigh) **وفـاين** (M. Fain)، «**إيروس وايروس المضاد**» (Eros et Antéros)، بايو (Payot)، باريس، 1971، الفصل الخامس.

(الذي هو أحد كبار الفقهاء الحنابلة) فصله عن حياة الجنة بقصيدة من نظمه يصف فيها، بوجه الخصوص، جسد الحورية، بما فيه عضوها الجنسي [16]

بل وحتى بالنسبة للآخرة، تظل القدرة الذكرية موضوع انشغال كبير. وتجري المحاولات لوصفها كمياً وكيفياً. وستكون، تبعاً للنبي، أو لأولئك الذين نسبوا إليه بعض الأحاديث، مساوية لقوة مائة رجل من رجال الدنيا. «فإن الرجل ليصل في اليوم إلى مائة عذراء» [17]. وإذا قام عنهن رجعن عذارى من جديد [18]. وباختصار فإنه سيكون للرجل «ذكر لا يمل وشهوة لا تنقطع» [19]. إلا أن هناك عنصراً غائباً في مضاعفة الواقع هذه، رغم أهمية، وهو التناسل. وذلك أن المتعة لن تكون مصحوبة بقذف [20]. وقد وفرّ هذا الأمر على الفقهاء مناقشة عويصة حول وضع أولئك الذين سيولدون في الجنة، لو أن التناسل كان ممكناً، سيما وأنهم كانوا يجدون عناءً في تصوّر وضع أولئك الذين يموتون في الدنيا وهم في عمر الأطفال.

إن هذه المعطيات القليلة البالغة التكثيف كانت تستحق تطويراً يدمجها أكثر في تكوين «شخصية قاعدة» عربية ـ إسلامية. ومن الواضح أننا اقتطعناها من مجال وسيط بين العفوية الشعبية والتهذيب الديني. وقد كان بإمكان الأولى أن تبعدنا عن التصور الاسلامي حقاً. أما الثاني فقد كان سيبعدنا إن لم يكن عن عصر العذريين، فعلى الأقل عن وسطهم، مادام هذا انتاجاً حضرياً قبل كل شيء. ونحن نريد بهذا التحديد أن نقلّص إلى أقصى حد ممكن مخاطرالمقارنة بين موقف المسلمين العام وموقف العذريين تجاه الحياة الجنسية.

ولكن، ما هي على وجه التحديد عفة العذريين الجنسية هذه؟ إن أول ما يمكن ملاحظته هو أن تعريفها من حيث هي تعفف جنسي يوجد متبلوراً

16 ـ بعد أن يبدأ بوصف الوجه، ثم الثديين، يصل إلى القول:

وإذا نزلت رأيت أمراً هائلاً ما للصفات عليه من سلطان
لا الحيض يغشاه ولا بولٌ ولا شيء من الآفات في النسوان
وهو المطاع إذا هو استدعى الحبيب أتاه طوعاً وهو غير جبان

ابن الجوزية، «روضة المحبين»، ص: 254.

17 ـ ن.م. ص: 250.

18 ـ ن.م. ص: 251.

19 ـ ن.م.

20 ـ ن.م.

لدى المفسرين الذين كانوا فقهاء على وجه العموم أكثر مما يوجد لدى الشعراء أنفسهم. ويُظهر تفحُّص القصائد المنسوبة إلى العذريين جيّداً أن هذه الموضوعة ـ التي جُعلت محصلة لكل تناقضات التعبير العذري ـ ليست في العمق سوى جانب ثانوي إن لم نقل عرضياً. وقد رأينا أن معارضة الزواج التي تلحّ عليها الأسطورة هي النتيجة الرمزية لرفع الحبيبة إلى مستوى المثال، وليست النتيجة الطبيعية لرفض ما للرغبة، مادامت هذه حاضرة دوماً. وقد تجلت لنا علاقة (الفصل/الوصل) باعتبارها المواجهة التي لا حلَّ لها بين قوتين متعارضتين داخلياً، وداثمتين. إن منعة كائن محبوب، تبعده عوائق كثيرة لا يمكن عبورها، لتدعو إلى الخضوع. الشيء الذي يعني أن سلبية الشخصية المذكرة تعود، في الواقع، إلى أنها لا تستطيع أن تصنع غير ذلك. هكذا فإنه حتى الأبيات التالية التي تشير إلى حالة قصوى من الامتناع «العفيف» الذي يبدو المحب مكتفيا به، لا يمكنها ألاّ تخفي رغبة في التقارب تشهد عليها نصوص أخرى بما يكفي: (21)

وإني لأرضى، من بثينة، بالذي ... لو أبصره الواشي، لقرّت بلابله
بلا، وبألّا أستطيع، وبالمنى، ... وبالوعد حتى يسأم الوعد آمله
وبالنظرة العجلى، وبالحوْل نقضي ... أواخره، لا نلتقي، وأوائله

إن المسألة هي، بالأحرى، مسألة معرفة ما هي حدود هذا التقارب. وقد كان بإمكاننا أن نجد لها جواباً صريحاً في علاقة (الفصل/الوصل) حيث يحيل الاشباع على عدم الاشباع. والواقع أن الأمر كان يتعلق بملاحظة رئيسية هي: أن كل شيء مسموح به باستثناء العملية الجنسية بالذات. فعلى العذري أن يحتفظ باسمه، وهو يرغب في ذلك! وهنا [ستتشكل] من الآن فصاعداً نقيضة تصوّر يقف لصالح إتمام الاتصال الجنسي (22). وحول الدلالة

21 ـ جميل، الديوان، ص: 88.

22 ـ لعل بإمكاننا أن نعترض [على ذلك بقول] إن الموقفين ليسا متعارضين، ماداما يتطابقان، كلاهما، مع التعاليم الدينية. وهو أمر صحيحٌ جزئياً فحسب. ذلك أن «الغزل» الذي يقبل به العذري ويطالب به محرم دينياً. ونحن لا نعرف نصاً سُنّياً يرخّص بـ «مقدمات» الزنى، وذلك رغم أن بعض الظاهريين أمثال ابن داوود الاصفهاني ـ الذي انتُقد، فوق ذلك، بعنف من قبل ابن الجوزية ـ نظروا إلى بعض الأعمال الثانوية، مثل النظرة الرقيقة الموجهة نحو امرأة أجنبية، باعتبارها مباحة. ←

النفسية ـ الاجتماعية ـ الدينية للعملية الجنسية، تحديداً، إنما يتعارض العذريون (من الناحية الشعرية دوماً) مع المسلم «المتوسط» الذي رأينا موقفه قبل قليل، كما يتعارضون، من حيث هم شعراء، مع الاباحيين. وهي «استراتيجية» سيتم استخلاص مستتبعاتها من دراسة الزمرة الواقعية.

أن يقضي عاشقان معاً ليلة بلا مُنكر، ذلكم هو «السيناريو» العذري للعفة. لكن، ماذا يجب أن نفهم من كلمة مُنكر، غير الزنى؟ بل إن عطر العنبر هذا يحول بيننا وبين أن يخطر ببالنا تعفف أكثر كبتاً [من ذاك الذي عبّر عنه الشاعر فقال]: [23]

وكان التفرُّق عند الصباح عن مثل رائحة العنبر
خليلان لم يقربا ريبة، ولم يُستخفّا إلى منكر

أما أن يتماهى المنكر بالزنى، فذاك ما تؤكده مقابلة هذين الجوابين غير الشعريين الواردين في سياق عذري: «قيل لأعرابي ليلة تزويج محبوبته: أيسرّك أن تظفر بها؟ قال؛ نعم. قيل: فما كنت تصنع بها؟. قال: أطيع الحب في لثمها، وأعصى الشيطان في إثمها» [24]. وكذلك «فقد قيل لأعرابي: ماتعدّون العشق فيكم؟ قال: القُبلة والضمّة والغمزة. وإذا نُكح الحب فسد» [25].

ودون أن نعرف الكثير عن أين يمكن غمز الحبيبة (ربما في اليد أو العضد إذا نحن صدّقنا ما يروى على لسان **المامون**، ن. م. ص. 83) فإن صورة المرأة ذات الجسد المتناقض صورة يجب ملاحظتها. فالتواصل الجسدي بين العاشقين يتم على مستوى النصف الأعلى للجسم الأنثوي. والعملية الجنسية وحدها هي التي توصل إلى النصف المتبقي. ويعود هذا «التقسيم»

ـــــ أنظر، مثلا، ردود ابن الجوزية، المدعومة بأدلة على أولئك الذين يرخّصون بـ «اللمسة ـ الدواء»، («روضة المحبين»، ص: 131). أما «الخطايا الخفيفة المرخص بها» التي يتكلم عنها وضّاح فإنها مذمومة، روايةً، عن أحد رواة الحديث، م. م. ص: 329.

23 ـ **جميل**، الديوان، ص: 109.

24 ـ **الأنطاكي**، «تزيين الأسواق»، ص: 14.

25 ـ **ابن الجوزية**، «روضة المحبين»، ص: 328.

للجسم الأنثوي، فيما يبدو، إلى عادة قبـ إسلامية: «فقد زعم بعضهم أنه كان يشرط بين العشيقة والعاشق أن له من نصفها الأعلى إلى سرتها ينال منه ما يشاء من ضم وتقبيل ورشف» (26).

هكذا فإن الجانب «العفيف وضعياً» الذي يحاول العذريون من خلاله معارضة تصوّر الحياة الجنسية العربي ـ الاسلامي لعصرهم، يبعدنا بدوره عن التعفف الحقيقي الذي تستلزمه كلمة «ورَع». ذلك أن الورع لا يتحقق بمجرد رفض العملية الجنسية المحرّمة. والعذريون أنفسهم واعون بذلك: فنحن نرى، وإن بصورة عرضية، كيف أن مخاوفهم مما يعدّه الله لهم تعاود الظهور من حين لحين. وهناك مقاطع غير شعرية توضح بدقة أن المعجبين بهم، وهم أنفسهم محبون بصفة عامة، يتوسلون إلى الله أن يعينهم ويغفر لهم. وعندما يطالب العذريون مؤقتاً (وهم العزّاب) بـ «متع» النصف الأعلى [من جسم الأنثى]، فإنهم يبتعدون كذلك عن «الحب الأفلاطوني» الذي غالباً ما يتكلم عنه الناس بصددهم.

ـ 2 ـ

ومع تناقض الجسم الأنثوي ـ وهو صورة فيها من الايحاء ما يكفي لأخذها مأخذ الجد ـ فإن علاقة الجمال/العفة، التي استخلصناها بسرعة أعلاه، تجد تفسيراً أكثر ملموسية. لقد لوحظ أن الأمر يتعلق، تبعاً للعذريين أنفسهم، بعفة مستوحاة من حضور جمال طبيعي فاتن على نحو خارق، أكثر مما هي مستوحاة من تعفف ديني. والحال أن من السهل ملاحظة أن هذه العفة ليست، في العمق، من عمل شخصية مذكّرة. بل إن الجمال نفسه هو العفيف. نعني بذلك: النصف الأدنى من الجسم، مادام هو الذي يتحاشاه

26 ـ ن.م. ص: 85. نلاحظ سلفاً، أنه على الرغم من الميل الأنثوي إلى محو «حدود الجنس» فإن تقسيم الجسم الأنثوي هذا جرى تحيينه في أيامنا هذه، وخصوصاً عن طريق الاشهار. وفي فيلم غودار: «الشيئان أو الأشياء الثلاثة التي أعرفها عنها» نجده يطابق النصف الأعلى من جسد الأنثى مع حضارة الدعة.

العـذريون. والـواقع أن الجمال العفيف، معبّراً عنه بكلمات أخرى ملموسة أكثر، يصبح دلالاً بخيلاً: (27)

ولست على بذل الصفاء هويتها   ولكن سبتني بالدلال وبالبُخل

إن العـذريين، وهم يستبعـدون من كونهم وجـود العملية الجنسية الفعلية، لا يكفون عن دعوة الحبيبة إلى «الجود»، تلك الكلمة التي يكرّرونها بدون كلل. فهل يجب أن نكون مفرطي الفرويدية لكي نقبل بأن هذه الذوات البشرية نفسياً والمطبوعة بالكبت أكثر من غيرها تعبر بحذق عن رغبة جنسية يجعلها عدم الاشباع بئيسة ومرهقة؟ إن هناك معطيين يدعّمان هذه الفرضية: فالشعراء يتكلمون عن متعة نالوها حقاً على مستوى النصف الأعلى، إضافة إلى أنهم لا يتوقفون عند هذا الحد: فالأوصاف «الايروسية» تُغتَرف من باقي الجسم، وخاصة منه ما أحاط بالعضو الجنسي.

وغـالباً ما يتعلق الأمر بالقبلة. إلا أن هذه القبلة تبلغ من الشهوانية أحياناً درجة تصبح معها تعبيراً عن رغبة جنسية محضة: (28)

تجود علينا بالحديث، وتارة   تجود علينا بالرّضاب من الثغر

ولا يسعى العاشق دوماً إلى تبادل الكلام [مع محبوبته]. فهذه، بالنسبة له، هي الجنة المترعة بألف لذة ولذة، والتي ينتظرها التقيُّ. ولا يوجد مصدر الاشباع الحقيقي للمحب إلا فيما وراء قميصها: (29)

وإني لمشتاق إلى ريح جيبها   كما اشتاق إدريس إلى جنة الخلد

ويعني وراء القميص [أو الجيب] أن الحب بين الجنسين، منظوراً إليه من الـزاوية البشرية، لا يمكنـه أن يفقد مكوِّنه الجسدي، ويظل باعثه هو الغريزة الجنسية. وإن هذا النفاق البريء للحب العذري، يكشف عنه تعبيره هو بالـذات. ويقـول لنا علماء التحليل النفسي أنه عندما تُكبت الشهوانية لحساب عاطفة عذرية، فإن الأمر لا يتعلق، عموماً، سوى بالتباس عاطفي،

27 ـ جميل، الديوان، ص: 37.

28 ـ جميل، الديوان، ص: 24.

29 ـ ن.م. ص: 20.

بل بشذوذ. وهناك، في هذه الحالة، تعويض عن الحبِّ الجنسي الذي تكبت عناصره الشهوانية الملموسة فيما تحت الوعي. وحتى على المستوى الفردي الذي يتموضع عليه جامعو المختارات، فإنه لا يُعتقد أن العذري ـ ربما باستثناء **المجنون** كما هو مذكور في «**الأغاني**» ـ قد بلغ هذه الدرجة من التعويض. بل إنه لأكثر صراحة من مؤرخي الأدب! . إن نظرته ـ وإن كانت خاطفة نسبياً ـ لا تتحول كل التحوّل عن الجزء الأكثر إثارة من المرأة: وكمثل الحائمات التي تكلم عنها جميل، تلك الطيور العطشى التي تحوم حول نبع ماء راسمة [في تحويمها] دائرة، فإن نظرة جميل ترفرف حول قوام بثينة الممشوق «وكشحٌ كطي السابرية أهيف» (30) تبدو من تحته أردافٌ ضامرة «شختةُ الكشح والخصر» (31)، «وما تحته منها نقاً يتهيّل» (32).

هكذا نتتهي عبر هذه الحركة النازلة، التي ترجعنا نحو معيش أكثر رجحاناً، إلى تمييز بين غياب الرغبة وبين استحالة إشباعها. إن كون العذريين ـ و«وعيهم الممكن» بالتالي ـ يحاول استبقاء المستحيل. وذلك في الواقع لأن جماع تماسك هذا الكون لا يستمر إلا بفضل منعة الحبيبة وبخلها [تمنعها] وبعدها وتعدد العوائق المختلَقة أو الفعلية، إلخ . . . أما مع الممكن، فإن كوناً آخر مختلفاً كل الاختلاف سيتم إنشاؤه.

وعلى مستوى الرغبة الجسدية، التي لم يعد هناك مجال لنفي وجودها الظاهر لدى العذريين، فإن معنى المستحيل يقتضيه، بالضبط، رفض العملية الجنسية (رفضاً شعرياً)، تلك العملية التي تشكّل، مع ذلك، مكوِّناً أساسياً من مكونات الأخلاقية العربية ـ الاسلامية. ولم يعد من الممكن البرهنة على أن هذا الرفض هو التعبير الحقيقي عن واقع معيش.

وبمقابل ذلك، فإن القدرة الذكرية على نحو ما تغنّى بها الإباحيون تعبِّر، في المقام الأول، عن سلطة مضمَرة أكثر مما تعبر عن مباشرة العملية [الجنسية] مباشرة فعلية خارج الزواج. إنها مرادف للسلطة، للنفوذ وللهيمنة الغنية بالامكانيات. والنجاح الذي يلقاه الشاعر لدى النساء المحرمات

30 ـ ن.م. ص: 31.
31 ـ ن.م. ص: 23.
32 ـ ن.م. ص: 41.

أخلاقيًا أو دينيا - إن كان يمثل، وبدرجة كافية، روحا جماعية - [نجده] يلخص وضعاً اجتماعياً - اقتصاديًا يشتمل على بعض المزايا التي يمكن لبعض المجموعات بلوغها. وتمثل المرأة هنا رمز الامتلاك الأول. [33]

ولنأخذ المثال النموذجي الذي يجسده عمر بن أبي ربيعة الذي انعقد الاجماع على اعتباره نقيضاً للعذريين. إنه ينتسب، فيما يقال، إلى إحدى أسر بني **مخزوم**. وقد قضى شبابه في **مكة**، قبل أن يستقر بـ**المدينة**. «وهو رجل يعيش حياةٍ دعةٍ، كان ينظم الشعر بذوق (. . .) ويتغنى بحكايات حب حقيقية (كذا) وواقعية» [34]. إنه **دون جوان**: يعيش، في وسط من المغنين ومن اللقاءات الراقية، مغامرة أرستقراطي محظوظ يجد الطريق سهلة إلى النساء، ويرّاهن، فوق ذلك، يأتين للقياه، ولطلب الحظوة عنده. أما الحبيبات اللائي يتغنى بهن فكثيرات، وينتسبن إلى أسر عريقة بوجه عام.

وتظهر ضمن أعماله المتنافرة من جهة موضوعاتها تعارضات عديدة مثيرة. فهو ينقلنا من جو إلى آخر مختلف عنه كل الاختلاف. وتطبع نَفَسه الاباحي لحظات كمون يجد فيها الاستلهام العذري أو الديني أقل تعبيراته توقعاً. وبما أنه مواطن في مدينة مقدّسة، لكن في أوج تحوّلها الاجتماعي - الاقتصادي، فإنه لا يفلت من «التصدّع في روحه».

وإن المقطع التالي، على سبيل المثال، يشتمل، رغم إيجازه، على جملة من العناصر التي لا نلقاها أبداً في أية قصيدة عذرية: فالحبيبة هي التي تبادر، وهي التي تعدّ خطوات [اللقاء]، وتزيل العوائق، وهي التي تشرع بتحضير مشهد اللقاء الذي تهب فيه نفسها لحبيبها:

لقد أرسلت نعمٌ إلينا أن ائتنا	فأَحْبِب بها من مرسلٍ متغضِّبِ
فأرسلْتُ أن لا أستطيع، فأرسلَت	تؤكِّدُ إيمان الحبيبَ المؤنِّبِ
فلما التقينا سلّمتْ وتبسّمت	وقالت كقول المُعرض المتجنبِ

33 - تتمرد منشورات نسوية في الوقت الحاضر على «استغلال» المرأة من قبل الاشهار الذي يهدف إلى خلق حاجة جديدة للتملك.

34 - ڤييت (G. Wiet)، «مدخل إلى الأدب العربي» (Introduction à la litterature arabe)، م. م. ص ص: 48-49.

أمن أجل واشٍ كاشح بنميمة مشى بيننا، صدّقته، لم تكذّب؟
قطعت حبال الوصل منا، ومن يُطع بذي ودّه قول المحرّش يُعتب
فبات وسادي ثني كفٍّ مخضّب معاود عذب لم يُكدَّ، بمشرب [35]
إذا ملت مالت كالكثيب رخيمة منعّمة، حسّانة المتجلبَب [36]

إلا أن المهم خاصة من هذا المقطع فيما نحن بصدده، هو انتهاء الرغبة إلى العملية الجنسية المضمَّنة. إن عمر بن أبي ربيعة هنا، وخلافاً لأي عذري، لا يشعر بضرورة «تطهير» ليلة المحبَّين. ويشار إلى التواصل الجسدي عن طريق الصلة بين حركات الجسمين. إنه شهواني: وفخامة الردفين - التي يتواتر الاعجاب بها لدى الشعراء العرب - يُبالغ في الاشارة إليها - كما هو الحال عند جميل - بكلمة كثيب. ويتعلق الأمر هنا، على الأرجح، بالراحة التي تعقب العملية: فكلمة «رخيمة» تعني أن المرأة تستريح (وتشير كلمة رخيمة كذلك إلى الصوت العذب). إنها مرتوية ومُنَعَّمة. لكن، هل ينبغي أن نخرج من ذلك بأن عمر عاش حقاً هذا المشهد مع نُعم؟ وهي الحبيبة التي يقول عنها في موضع آخر [37]:

حُرّة الوجه والشمائل والجوا هر، تكليمها لمن نال غُنْمُ
... هكذا وصف ما بدا لي منها ليس لي بالذي تغيّب علْم

إن هذا هو السؤال الذي طرحه الناس حول عمر. وقد أورد صاحب «الأغاني» في ذلك أجوبة متناقضة: فقد اعترف عمر أثناء الطواف - وهو المستغل الماهر للفرص التي يتيحها الحجّ - أنه اقترف كل ما قاله، وطلب المغفرة من ربه [38]. ولكن ها هو يؤكد عكس ذلك بإلحاح ودقة أكبر، فيقول: «وربّ هذه البنيّة ما قلت لامرأة قط شيئاً لم تقله لي، وما كشفت ثوباً عن حرام

35 - تتكلم قصائد أخرى عن إقامة تطول أكثر عند الحبيبة:

فلبثنا بذلك عشراً تباعاً فقضينا ديوننا واقتضينا

(الديوان، ص: 430).

36 - عمر بن أبي ربيعة، الديوان، نشر دار بيروت، 1966، ص ص: 55-56.

37 - ن.م. ص ص: 374-375. ينعت كتاب «الأغاني» القطعة التي ورد فيها هذان البيتان بأنها عفيفة («الأغاني»، 1، ص: 125).

38 - «الأغاني»، 1، ص: 75.

قط» [39]. وقال أيضاً: « قد سمعتَني أقول في شعري: قالت لي وقلت لها: وكل مملوك لي حرٌّ إن كنت كشفت عن فرجٍ حرام قط» [40]. وعندما شارف [عمر] الموت طمأن أخاه [الحارث] قائلاً: «أَحسبك إنما تجزع لما تظنه بي. والله ما أعلم أني ركبت فاحشة قط» [41].

إن التساؤل عما إذا كان الشعر شعراً أم حقيقة ليس وليد اليوم. بل إننا نستطيع الظن بأن العرب كانوا يؤثرون الشعر الذي يقلق ويتحدى ويتجاوز الحقيقة. وبلاغتهم تدل على ذلك. ألا يقال عنهم إنهم «شعب المبالغة»؟ . . .

من هنا فإن تحليل قصيدة كقصيدة **عمر [بن أبي ربيعة]** ينبغي أن يتم على مستوى العلامات. لهذا [نفهم] لماذا كانت العلاقة: رجل/امرأة في المقطع السابق تبدو لنا محيلة على علاقة أخرى أكثر مما هي مجرد انعكاس لاباحية جنسية فعلية. لقد كانت مكة، على أيام **عمر [بن أبي ربيعة]**، وهي مدينة تجار أثرياء منذ زمن طويل، تستقبل غنائم مهمة بل ورساميل يستثمرها وجهاء مهاجرون. وبموازاة ذلك كانت الثقافة ـ بأوسع معاني الكلمة ـ تغتني بظهور عناصر جديدة، وخاصة منها ذات الطابع الفني. مما نجم عنه نشوء حاجيات جديدة ذات سمة راقية اجتماعياً لدى طبقة الأرستقراطيين.

إن البلوغ السهل إلى الوسط الأنثوي، أو بوجه أدق، إلى العلاقات الجنسية، يشير إلى وجود وضع اجتماعي محدّد، إن لم يكن متحققاً، فمرغوباً فيه على الأقل. ويتعلق الأمر في حالتنا هذه بوضع من الاستمتاع الاجتماعي ـ الاقتصادي ذي امتياز. والمرأة علامة متغيِّرة: فعن طريق أمْثلة العذريين لها أمثَلةً أوصلتها إل حدٍّ جعْلها منيعة، صارت المرأة، من الناحية الاجرائية، وسيطة بين الانسان وربه، أو بصورة أعم، بين المعيش وبين ما يتبقى علينا أن نعيشه عيشاً إشكاليا. ومن حيث أن المرأة خاضعة **لعمر [بن أبي ربيعة]** عن طريق تجسيد حياتها الجنسية وعبره، تجسيداً لعله كان سيروق **لفرويد**؛ فإنها تُمثِّل المحلل الذي تنتقل إليه سيرورة دمج اجتماعي ناجح. ولكي نعود عودة ختامية إلى «العفة» العذرية نسجل أنها تقتصر، من الوجهة الجنسية، على

39 ـ ن. م. ص: 77.
40 ـ ن. م. ص ص: 77ـ78.
41 ـ ن. م. ص: 77.

رفض العملية [الجنسية]. لكن دون أن تكون الرغبة المؤدية إلى هذه الأخيرة غائبة. وإذا وضعنا هذا الرفض ضمن المجمل الثقافي لعصره وجدنا أنه ربما كان موصولاً بواقعة ذات أهمية أنتروبولوجية كبيرة، لسنا نملك حولها غير فرضيات يصعب التحقق منها حالياً. إننا نعرف، بعد دراسات **مرغريت ميد** (M. Mead) **وبرونيسلاف مالينوفسكي** (B. Malinowsky) أن [العامل] البيولوجي لا يُفسِّر تنوع السلوكات الجنسية وأنه ينبغي البحث عن عوامل ثقافية أساسية مساعدة على ظهور هذا الاتجاه أو ذاك. وإن ما يطلق عليه **مالينوفسكي** إسم «المتتاليات الحيوية الدائمة، الماثلة في كل ثقافة» (الشهوة الجنسية، مثلاً، والتزاوج وتفريغ التوتر) يعود إلى «الطبيعة البشرية»، ويأخذ نفس صورة التعاقب (غرائز، أفعال، إشباعات) على جميع أصعدة الحياة الاجتماعية. هكذا فإن «نسق ماركس يُضمر أن المتوالية **جوع ـ غذاء ـ شبع** هي في أساس كل حافز بشري» [42]. فقط [تنبغي الاشارة إلى أن] هذه المراحل تتجلى بصور مختلفة تبعاً للأوضاع الثقافية. وتتغير وسائل إشباع الحاجات الجسمية من جماعة إلى أخرى، محدِّدة «وظيفة» خصوصية. فدراسة **مرغريت ميد** التي أجريت على ثلاثة تجمعات قبلية بدائية في **غينيا الجديدة**، لم تجد، عملياً، أي شيء يمكنه أن يبرهن على وجود «مزاج جنسي فطري». وليست الأهمية التي تُضفى على القضايا الجنسية واحدة عند التجمعات القبلية الثلاثة التي لا تبتعد عن بعضها البعض إلا قليلاً في المكان، ولكن أنماط حياتها مختلفة: **فالأرابيش** (A'rapesh) جبليون، **والموندوغومور** (Mundugumor) يعيشون قرب مجرى النهر، **والشامبولي** (Chambuli) يتجمعون حول بحيرة.

والحال أن مما يلفت النظر أن التصانيف العربية كثيراً ما تتكلم عن حبٍّ مثْليٍّ تقربه بعض العناصر من «عفة» عذرية [43] ولنلاحظ تواً أننا لا نتصوّر، بل لا يمكننا أن نعثر، جدياً، على علاقة، كيفما كانت، بين العذريين ـ تبعاً

42 ـ ب. مالينوفسكي (B. Malinowsky) **«نظرية علمية للثقافة»**، ماسبيرو، سلسلة «Points»، 1968، ص: 71.

43 ـ أنظر، مثلاً، **الأنطاكي**، **«تزيين الأسواق»**، الفصل 3، ولا سيما قصة مدرك، ص: 325، وما يليها. فهذا «العالم» يحب شاباً مسيحيا جميلاً إسمه عمرو. حين فارقه، «جُنَّ». ولما رآه فيما بعد، أغمي عليه. وبعد أن أفاق أنشد في حضوره قصيدة شهق في نهايتها وأسلم الروح.

لشعرهم [الذي يتغنى] بحب الجنس الآخر ـ وبين تصوّر الحب هذا. إلا أنه ليس من المستبعد أن تكون هذه الزمرة قد أمكنها أن تعرف ـ لأسباب تقع خارج إدراكنا ـ سلوكات جنسية مخصوصة.

وتبعاً لـ مارو (H.I. Marrou) فإن «الحب العربي («العذري») غالبا ما كان ـ مثله مثل الحب الاغريقي ـ حباً لواطياً، الشيء الذي يعارضه مع سمة حب الجنس الآخر التي تطبع شعراء التروبادور» (44). إلا أنه لا شيء في النصوص العذرية يشهد، صراحة على الأقل، بـ[صحة] هذا الرأي. فظهور موضوعة الحب المثلي في النصوص الأدبية جاء متأخراً، ويبدو أن تطوّر الحياة الجنسية المثلية لدى العرب يعود إلى أول جيش إسلامي دائم، ذلك الجيش الذي شكّله أبو مسلم الخرساني عام 749م باسم العباسيين للقضاء على الأسرة الأموية، والذي أبعد عنه النساء. ويقال إنها المرة الأولى التي غاب فيها العنصر النسوي عن جيش عربي (45). ومع ذلك فإن من المحتمل أن تكون الأسطورة العذرية كما تم تطويرها في العراق انطلاقاً من بعض المعطيات الواقعية قد استطاعت أن تجد أوائل المهتمين بها من بين العسكريين. بيد أن غياب الوثائق لا يسمح لنا بأن نمضي في هذا الاتجاه إلى أبعد [مما ذهبنا إليه] (46).

ومع ذلك يجب ألّا ننسى هذا الواقع الرئيسي: وهو أن النصوص التي نشتغل عليها تعود إلى رجال. ونحن لا نعرف الروح الأنثوية إلا من خلال تصوّر ذكري. ولسنا نملك ما يكفي من النصوص الشعرية التي تشيد فيها نساء القرنين السابع والثامن الميلاديين بالحب. ولا يُنسب إلى **ليلى الأخيلية** (المتوفاة قبل 85هـ/704م) ـ التي تروي الأسطورة أنها أُبعدت عن ذاك الذي كانت تحبه، بحيث ماتت كمداً على قبره ـ غير بعض المقاطع والشذرات التي تبكي فيها على **توبة** الذي مات في غارة مسلّحة. وهي بكائيات تقليدية مماثلة

44 ـ مارو (H I. Marrou)، «شعراء التروبادور»، م.م.، ص: 124.

45 ـ أنظر ماسينيون، (Parole donnée)، م.م.، ص؛ 409. يحيل الكاتب على الجاحظ.

46 ـ هذا علاوة على أن المقصود ليس ـ كما أوحى إلينا **رولان بارت**، وبذكاء ـ هو تعيين تاريخ ظهور هذه الجنسية المثلية التي هي بنية رمزية كبيرة. بل لعله سيكون أفيد أن نضمنها في أسطورة ينبغي إعادة تشكيلها.

لبكائيات الخنساء. وحتى إذا افترضنا أن [ليلى هذه] قد وُجدت حقاً، فإننا لا نعرف ما إذا كانت قد نظمت حول «ظمئها» قصائد مارس عليها مجتمع الذكور رقابته إيثاراً للصمت النسوي !

ويبدو لنا، أخيراً، أن الحركات التي أمكننا أن نتتبعها داخل الكون الشعري للعذريين ـ ماضين فيها عبر التعارضات والتفاوتات من العام إلى الخاص ـ واسعة وحركية بما يكفي لكي تقنعنا بتعقد الظاهرة العذرية من حيث هي واقعة اجتماعية. بل إن وجود هذه الحركات ذاته هو الذي يعيد طرح السؤال حول بعض العلاقات السكونية والتبسيطية المقبولة بشكل عام من طرف تاريخ الأدب، مثل التأثير الوحيد الاتجاه، والضروري والمباشر، بين الاسلام والتصوّر العذري.

الباب الرابع :

الزمرة العذرية



الفصل الأول:

العصر

إن ما رأيناه لحد الآن يرتبط، على وجه العموم، بثلاثة أطوار يكمِّل بعضها بعضا من الناحية المناهجية:

أ) أساس لساني ينقل مجموعة من التصورات والقيم من شأنها أن تحدّ التعبير الشعري أو توجِّهه. ونتائج ذلك معروفة جيدا، إلا أنها غالبا ما تُهمل في التحاليل: فالتعبير الممكن يفصل الشاعر عن ذات حقيقته التي لا يمكن التعبير عنها. ويندرج ضمن نفس المرحلة ما تخلَّف عن تقنية شعرية، حتى وإن لم تكن «عبودية شكلية» تماما بالنسبة للشاعر الكلاسيكي، فإنها تزيد من تقليص إمكانيات التعبير.

ب) بنية شاملة للكون العذري، تعاني الشخصية فيها من محن شقاء، تحب أن تختلقَها، وتغدو ضحيتها من الناحية «المازوشية». ذلك أن منعة الحبيبة الوحيدة تحدُّ من مجال فعله. وهي بنية انتهينا إليها، على نحو موازٍ، بانتقالنا من التنافس الملحمي إلى عالم من المؤمنين «المتماثلين» الخاضعين لإرادة إله واحد: عالم موسَّع، ومغلق تصوّريا من الداخل، في الوقت نفسه.

ج) «بنيات صغرية» تحدِّد، من جهةٍ، بعض التعارضات المتناقضة ظاهريا داخل البنية الشاملة، كما توضح، من جهة أخرى، وعلى وجه الخصوص [تلك] العلاقة القائمة بين الكون الشعري والكون الديني. وهذه «البنيات الصغرية» عديدة إلى حد أننا لا نستطيع استخراجها جميعها. وحين اخترنا من بينها تلك التي تتعلق بمجال الحياة الجنسية (كإشباع الرغبة «الايروسية»، ورفض العملية [الجنسية] والزواج)، فإننا استطعنا ملاحظة الالتباس القائم في الفكرة المحورية للحب العذري ذاتها، أي في «العفة» التي صارت موضوعة، بعد ذلك، بين قوسين. معنى ذلك أن العذري، مع استعارته لبعض عناصر القطاع الديني قصد بناء كونه الخاص، فإنه يحاول أن

يتجاوز، أو على الأقل، أن يتناسى الحدود التصوّرية بالغة الصلابة لدى الأمة، على نحو ما هي مقرّرة في الدين الجديد. من هنا فإن الكوني لا يتم بلوغه، بهذا المعنى، إلا من خلال موقف نوعي يحيل مكوِّنه الجنسي المدروس على سياق خاص دون شك.

والحال أن هذه الأطوار، وحسب التعريف الذي سبق أن اقترحناه للعمل الأدبي، لا تمثل سوى مرحلة أولى هي [مرحلة] التحليل المحايث للنصّ. أما ما يبقى علينا القيام به فهو أن نصعد إلى الزمرة الاجتماعية الحقيقية التي قد تكون أصلا للكون الشعري، وأن نرى لماذا أنشأت هذا الكون من المطامح بالذات لا كونا آخر. هكذا ننتقل من الفهم إلى التفسير بالمعنى الغولدماني للكلمتين. والميزة العملية لهذا النوع من الترتيب هي أنه ينطلق من مجموعة من العناصر المعروفة والقابلة للمراقبة [والضبط]: فرغم كل صعوبات التأويل، يظل النصّ مهيمَنا عليه بشكل ملموس من قبل الباحث الذي يتملكه. إن المجتمع حقيقة أكثر تعقيدا وأقل قابلية للمراقبة [والضبط] بشكل لا نهاية له، لا سيما إذا كان ينبغي تعريفه بالاستناد إلى معلومات تاريخية مشكوك فيها إلى حدٍّ بعيد.

وحين اشتغل **غولدمان** على **باسكال** و **راسين** فإنه استخلص من «**خواطر**» الأول ومسرح الثاني «الاستحالة الجذرية لتحقيق حياة مقبولة في العالم» السياسي والاجتماعي. [ثم] أدرج هذه الرؤية التي ينعتها بالمأساوية ضمن وعي الزمرة **الجانسينية**، المرتبط هو نفسه بالوضعية الاجتماعية الاقتصادية لـ«نبالة الرداء» والمقابل لتطوّر الحكم الملكي المطلق.

ونورد هنا مثال «**الاله الخفي**» لا لمجرد دعم خطواتنا المناهجية بواحد من أنجح تطبيقاتها، فيما نعتقد، ضمن ميدان علم اجتماع الأدب، بل ولكي نقول كذلك بأن الصعوبات الحقيقية لدراستنا هذه إنما تشرع من الآن في الظهور. فإذا كان **غولدمان** قد استطاع تعيين تاريخين محددين (هما عام 1637 وعام 1677) يشيران ـ تبعا لمعالم مضبوطة ـ إلى ظهور الرؤية المأساوية واختفائها في ارتباط مع الايديولوجيا، فإن التاريخ لا يدلنا على أي طريق يؤدي إلى الزمرة التي نحاول بلوغها. ماذا تراها كانت علاقتها بالعالم الفيزيقي؟ وما

هو نوع الحياة الذي قد تكون عاشته أو عانت منه أو حوّلته؟ ليس هنالك من جواب. [بل إن] تاريخ العالم الاسلامي يعاني من ثغرة أكبر وأعم: هي أن الجانب الاقتصادي ـ وهو مكوِّن أساسي لكل تاريخ البشرية ـ لا زال مادة خاما بالنسبة للباحث. وإن هذا الخصاص هو الذي لا يكف، جزئيا، عن توجيه الابحاث التاريخية ـ الأدبية نحو تفسيرات روحانية مجردة [1].

وإذ نبرز هذه الصعوبات، فإننا لا نملك سوى أن نقوم، انطلاقا من الكون الشعري، بإعادة بناءٍ افتراضية للزمرة العذرية. إلا أن من الضروري، مع ذلك، أن نموضع هذه الزمرة ضمن سياق عام، هو سياق العصر الثقافي الأموي، ثم أن نقترب منه بموقعته، قدر الإمكان، في الزمان والمكان عن طريق ترتيب المعلومات القليلة الهزيلة التي استطعنا جمعها، رغم ما بينها من تناقض واضح.

وينبغي علينا، في البداية، أن نتفق حول تحديد العصر الأموي: إنه تحديد ثقافي. فالوقائع السياسية ـ الدينية التي غالبا ما يجري اعتمادها لا تمثل

1ـ كان كلود كاهن يقول عام 1955 أنه «مهما كان إقرارنا بفضل بعض الأعمال الفردية، فإن علينا، بوجه العموم، أن نبني التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمشرق الاسلامي في العصر الوسيط» (التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمشرق الاسلامي الوسيط، منشور بـ-(Studia Isla-mica)، العدد 3، 1955): إن الدور الفعلي للاسلام في تغيير البنيات الاجتماعية الاقتصادية للجزيرة العربية، وأثر الفتوحات العربية في توزيع وعلاقات الاقتصاديات الرعوية المتنقلة والزراعية المقيمة داخل البلدان المفتوحة، وطبقات الجغرافيا القروية، والفئات الاجتماعية للملاكين، وطبقات ساكنة المدن، المنتجة، مع ذلك، لنصوص أدبية، والعمل، بفئاته وتقنياته، والتجارة في علاقتها بالمناطق وضمن مجموع الاقتصاد تبعا للعصور، إلخ . . . ؛ كل ذلك ليس سوى عيِّنة من المشاكل التي لا يملك الباحث الحذِر عنها غير معلومات مفرطة في العمومية والغموض (انظر: «الاسلام» لنفس المؤلف، ولا سيما منه الفصل الثالث المعنون بـ: «الاقتصاد والمجتمع في العالم الاسلامي القديم حتى القرن الحادي عشر [الميلادي]»، حيث يحاول [المؤلف] توضيح بعض المشاكل على نحو مثير).

والحال أننا لا نشعر بأن الوضع قد تغير منذ ذلك الحين، وذلك رغم بعض المجهودات [التي قيم بها] مثل: «الاساس الجغرافي لتاريخ الاسلام» لـ كزافييه دوبلانول (X. de Planhol)، وأبحاث كاهن بصورة عامة، ومثل «الاسلام وحضارته» حيث يفسح ميكيل مجالا واسعا للجوانب الاجتماعية ـ الاقتصادية. ذلك أن المكان والزمان المدروسين هما، في الواقع، من السعة، والثغرات التي ينبغي ملؤها هي من الكثرة، بحيث أن المهمة تتجاوز إلى حدٍّ بعيد أوثق الوسائل لعدد جد محدود من الباحثين.

معالم هنا، وذلك لسبب سوسيولوجي جد بسيط: هو أنه من غير المقبول أن يكون ظهور الاسلام قد غير جذريا وعلى حين بغتة نمط حياة معتنقيه وتصوّر الحياة عندهم. وتصدق [هذه] الملاحظة بالذات على مقدم الأمويين. ويمكن مقارنة تطوّر المجتمع بتلك الظاهرة الفيزياثية المعروفة، وهي أن مختلف طبقات الكتلة المائية المتحركة لا تسير بنفس السرعة. ذلك أن الاحتكاك يحدّ من سرعة بعض هذه الطبقات أكثر مما يحد من سرعة الأخرى. ومصيبة التاريخ الأدبي تكمن في اتصاله بالسياسي، في حين أن هذا الأخير ليس، في حقيقة الأمر، غير جانب من بين جوانب أخرى. وقد صنَّف قدماءُ الموسوعيين العرب الشعراءَ استنادا إلى الاسلام، فهناك، بحسبهم، الجاهليون والمخضرمون أو «الذين هم بين الجاهلية والاسلام»، والاسلاميون، [الذين ينقسمون] إلى أمويين وعباسيين، الخ. ولا زالت المؤلفات المدرسية الحديثة تحترم هذا التصنيف.

ويبدو أن التحقيب الأكثر مرونة من بين التحقيبات التي أنجزت لحد الآن هو ذاك الذي قام به بلاشير. وقد جرى تبنيه من قبل باحثين آخرين مثل [أندري] ميكيل في كتيِّبه المحرَّر بطريقة ذكية جدا عن الأدب العربي (2). إن العصر الذي يمكن أن ندعوه أمويا يمتد، بحسب هذا التحقيب، من 50هـ / 670م إلى 107هـ / 725م على وجه التقريب. وبذلك فهو يبدأ قبل عشر سنوات من [بداية حكم] السلالة الأموية وينتهي قبل ربع قرن من سقوطها، ما دام حكم الأمويين قد استمر من 660م إلى 750م. والتبرير الذي يسوقه بلاشير [لذلك التحقيب] هو: **«أن (التاريخ) الاول ـ 50هـ / 670م ـ يسجل غياب الجيل الذي رأى ـ في مجال الفكر، وفي مجال الشعر على وجه الخصوص ـ القيم الخاصة بالوثنية العربية وهي تضعف أو تتهاوى، والقيم الاسلامية وهي تصعد وتنتصر؛ وفي نفس اللحظة، بلغ سنَّ الرشد جيل كبر في ظل المخاطرة [التي حملها] توسع العالم العربي وتأثر بمثاقفة مشروطة بالعامل الديني وبالتمازج العرقي وتدفق كمية هائلة من الثروات، في المراكز**

2ـ أندري ميكيل (A. Miquel) ، «الادب العربي»، سلسلة «ماذا أعرف؟» (que sais-je) ، المنشورات الجامعية الفرنسية، (P.U.F) ، 1969 .

العصبيـة للامبراطورية. أما التاريخ الثاني - أي تاريخ 107هـ / 725م - فيسجل نهاية هذا الجيل، وبروز اتجاهات جديدة أو أكثر رسوخا - في ميدان الأدب - أعلنت عن تطوّر للشعر وعن ولادة النثر الأدبي. وبين التاريخين وقع عدد من الأحداث، بل ومن لتحولات، التي كان لنتائجها ثقل حاسم على الاحداث الأدبية» [3]. وواضح أن هذا التحديد التاريخي ليس نهائيا. ومن الممكن أن تكـيشف مقـاربـات مناهجية جديدة عن معالم أخرى. وبانتظار ذلك، سنتبنى هنا، بوجه الإجمال، هذا التحديد التاريخي، دون أن نتردد، مع ذلك، في تجاوز الحدود التي يشير إليها، بحثا عن تفسير ممكن.

ومن أجل معرفة الأساس الاجتماعي التاريخي للكون العذري وحده فقط، سنكتفي بأن نستخلص، على هيئـة تركيب، بعض السـمات العامة المهيمنة للعصر الثقافي الأموي، لمجتمع [يعيش] ظروفا جديدة:

ولا فائدة [هنا] من التأكيد على تطوّر العاطفة الدينية، [فهذه] ظاهرة بيِّنة ومدروسة كثيرا. وإنما يجدر التأكيد، بهذا الصدد، على واقعة [معينة] هي أن الخـلافات الأولى التي نشأت عنها الفرق المنعوتة بأنها دينية كانت نتيجة لصراع ذي طابع سياسي. فقد اختلف السنيون والشيعة والخوارج، بالضبط، حول مشكل الخلافة. وبطبيعة الحال، فإن كل فرقة من هذه الفرق كانت تسعى إلى إضفاء المشروعية على موقفها باسم الدين. [إلا أن] ما يهم على صعيد الوعي الجمعي، هو تغيّر العلاقات البين - عرقية. فالقبيلة التي كانت محكومة بقيمها الخاصة، فيما قبل، وجدت نفسها مندمجة في جماعة دينية واسعة إلى حدٍّ كبـير. ومـع أنها ظلت تحمي بنيتها القديمة، فإنها رأت دورها يغيِّر تعـريفـه. ويقابل هذا في الشعر انبثاق شخصية النبي، والخليفة، والوالي، الخ.. بدلا من سيد القبيلة. من هذه الزاوية ربما كان للسلطة، من حيث هي سلطة، تأثير على السلوك العربي، لدى البدو خاصة، أكثر من تأثير الدين نفسه.

3- بلاشير، «تاريخ الأدب العربي»، الجزء الثالث، ص ص: 455 - 456.

لقد كان هنالك توازن يحاول، بصعوبة، أن يقوم بين النزعة القبلية والدولة الاسلامية. ويظهر ذلك جيدا في الشعر الأموي الصادر عن إلهام سياسي أو عن منفعة سياسية [4]. فالقبيلة، وهي ترفض كل صورة من صور الملك أو السلطة خارجها ([بغض النظر عن] ملوك غسان والحيرة [الذين] كانوا على هامش المجتمع العربي القبـ ـ إسلامي) وجدت نفسها مرهونة بجماعة تمثلها سلطة يحميها الدين نفسه بصورة لا يمكن مقاومتها.

وقد حال دون التمثل السياسي ـ الديني الشامل ذلك الحنين للعودة إلى نظام التنافس القديم الواضح بما يكفي لدى الشعراء عامة. وهو حنين سرعان ما أشارت محاولة الردّة إلى خطره ومداه. وفعلا، فبمجرد موت محمد شعرت قبائل مهمة مثل أسد وغطفان وتميم بنفسها وقد تحرّرت من سلطة لم تكن قد عرفتها قط في السابق.

يضاف إلى ذلك أن محمدا نفسه كان قد جابه، إن لم يكن الرفض فاللامبالاة، على الأقل، وعدم ثبات جموع غفيرة من البدو تجاه رسالته. وإن ما كان يزعج البدو أكثر من أي شيء آخر في هذه الرسالة، هو فكرة الخضوع لسلطة محمد التي كانت بعض القبائل المعادية لقريش «**ترى فيها، بالأساس، مجرد قريشي يستولي على دفة الحكم في مسقط رأسه ويريد أن ينشىء مملكة قرشية**» [5].

ومن المؤكد أن جزءا من رجال القبائل البدوية الذين جُنِّدوا في الفتوحات قد اكتشفوا ثروات البلدان المفتوحة، كما أقاموا في المدن أو على هامشها قصد تغيير شروطهم الاقتصادية بل وقصد الاندماج في السلطة بصورة أو بأخرى.

4ـ انظر: ف. غابرييلي (F. Gabrieli)، «**القبيلة العربية والدولة الاسلامية في شعر العصر الأموي**»، ندوة حول علم الاجتماع الاسلامي، جلسات 11 ـ 14 سبتمبر 1961. منشورات مركز دراسة قضايا العالم الاسلامي المعاصر، بروكسيل، ص ص: 283 ـ 295. إن الشعر الخارجي، فيما يرى المؤلف، «هو الوحيد، على امتداد العصر الأموي، الذي انحلت فيه العصبية القبلية وجرى تعويضها برابطة مثالية أخرى، هي التكافل في العقيدة الذي لقي كثيرا من العناء في تثبيت وجوده من الناحية الأدبية، بل وحتى في المجال السني». ن. م. ص ص: 291 ـ 292.

5ـ مكسيم رودنسون، «محمد»، م. م. ص: 299.

وهو أمر لا يقل عنه صحة أن كتلة بدوية هامة ظلت تحتفظ بعداء عريق تجاه السلطة التي أخذت تميل، أيام حكم الأمويين، إلى نوع من الملكية المطلقة. وإذا كانت هذه الكتلة قد أكّدت ذاتها من الناحية الاجتماعية والخلقية في الوسط الخاص بها، وعارضت القيم الحضرية، بحكم ذلك، فإنها لم تكن تطمح، قط، إلى التسلق الاجتماعي - الاقتصادي الذي كان الولاة والبيروقراطيون والعسكريون والتجار يحققونه في مراكز الامبراطورية.

وإذا قارننا العصر الأموي بالعصور اللاحقة عليه وجدناه متميزا بعروبيته: [أي] بهيمنة للعرب من حيث هم عرق، وللسانهم وللقيم الخاصة بهم سواء أكانت قابلة للتوفيق مع الموقف الديني أم لا. وإن مما زاد من حجم هذه العروبية اندماج غير العرب في الأمة الاسلامية. ولم يكن للعرب في المجتمع القديم المتجانس عرقيا، وتبعا [لما نتوفر عليه من] نصوص، [أيُّ] انشغال بالدفاع عن أنفسهم جمعياً ضد أجناس أخرى. ولعله يجدر بنا أن نعود بهذه العروبية إلى التوافق بين أصل النبي ولغة القرآن ومكان ظهور الاسلام. وكثيرون هم أولئك الذين خلصوا من هذا الواقعة إلى أن الأمر يتعلق بديانة عربية محضة، ورغم الحديث الشهير: **«لا فضل لعربيٍ على عجمي إلا بالتقوى»** فإن الخلفاء الأوائل كانوا قد أظهروا تعاطفا محقّقا تجاه العرب. يضاف إلى ذلك أن من الشروط التي كان ينبغي توفرّها في الخليفة شرط أن يكون عربيا، بل ومن قبيلة قريش. ويقال إن عمر بن الخطاب أطلق على العرب إسم «خامة الاسلام».

وتتجلى هذه العروبية لدى الأمويين، على الأقل، في صورتين: فهناك، ورغم التعاليم الدينية، محاباة عرقية ذات هيئة بيروقراطية تهدف إلى إضفاء المشروعية على السلطة والحفاظ عليها، كما أن هناك نوعا من الحنين لحياة الصحراء، وهي الديكور الأصلي.

وفعلا، فإذا استثنينا بعض الشخصيات النادرة، مثل عمر بن عبد العزيز، فإن الأمويين كانوا مدافعين حقيقيين ، مفرطين في التحمّس، عن الأولوية العربية تجاه تزايد فئة الموالي. كما كان هناك، إضافة إلى الانشغال بـ«تطهير» السلطة، مخلفات من روح العصبية، وتكتل نسابي متبصرٍ. وقد

وصلت الأسرة الأموية إلى السلطة عن طريق الأخذ بثأر **عثمان**. كما اتخذ مؤسس هذه السلالة الحاكمة، **معاوية [بن أبي سفيان]** (660 ـ 680م)، **زيادَ بن أبيه** أخا له. مما أمّن له إخماد فتن العراق، وإن بشكل نسبي ومؤقت. وعندما ثار **بنو قيس**، وهم من أتباع **عبد الله بن الزبير** المخلصين، فإنه ارتبط **ببني كلب** عن طريق الزواج [منهم]. ونفس الشيء فعله ابنه **يزيد**. لقد كانت أكثر الصراعات ضراوة قائمة في البداية بين العرب. وكان كل واحد يريد تأكيد نفسه، نسابيا، عن طريق فرضها. ولم تكن إبادة خوارج **العراق** التي فكر فيها **الحجاج** مجرد ردٍّ فعل عنيف لأهل السنة، ولكنه كان، خاصة، وقبل كل شيء، محاولة، من خلال السلطة، لإثبات الحضور العربي في منطقة [سكانها من] الموالي الذين كانوا ما يزالون صامتين.

وليس لنا إلا أن نذكر، بهذا الصدد، إسم **عبد الملك بن مروان** (685 ـ 705م) الذي بلغت العروبية أوجها في عهده. لقد استولى على الحكم بقوة بفضل ولاة حازمين، وفرض العربية لغة رسمية في إدارات البلاد المفتوحة. [وهو إجراء] سرعان ما خضعت اللغتان الاغريقية والبهلوية له، كما سكّ نقودا عربية بوجه خاص، واتخذ إجراءات قطعت الصلة بصعوبة مع الإرث الثقافي **لبيزنطة وفارس**.

من جهة أخرى فإن الأموي معروف بتعلقه العاطفي بالحياة البدوية، حيث يجسد الرجل والحصان صفاء العرق، وحيث المشهد الثقافي في منجى من الدخيل. وقد كان [هذا] إحساسا من أحاسيس المنفى. إن **معاوية** لم يتخل عن أملاكه **بالحجاز** أثناء إقامته في **سورية**. ولم يتوقف مهاجرون أغنياء آخرون عن نقل رؤوس الأموال نحو وسطهم الأصلي، وذلك قصد الاستفادة منها في حال عودة محتملة. وكان الاتصال بالبدوي والمشهد البدوي يمثل نوعا من ضمان الأصالة، ووسيلة للتعرّف على الذات. وقد كان **الوليد الثاني بن يزيد الثاني** (743 ـ 744) **«الذي كانت وراثة شائعة في الأسرة تردّه إلى «الحياة البدوية»»**[6]، يفضّل «تسكع» الشعراء، رغم كونه مقرفاً، على استقرار المـدن.

6ـ بلاشير، «تاريخ الادب العربي»، الجزء 3، ص 646.

باختصار، وكما يرى ذلك ف. غابرييلي (F.Gabrieli) ، فإن «**عصر الأمويين كان بالنسبة للعرب، وفي إطار الاسلام، أكبر تأكيد لوجودهم، في التاريخ**» [7]. أما العصر العباسي (الذي يطلق عليه اسم الامبراطورية الاسلامية في مقابل امبراطورية الامويين العربية) فسيكون، بالنسبة لهم، تأكيدا ثقافيا ـ بالمعنى الضيق للكلمة ـ أكثر منه أنطولوجيا. [ذلك] أن العرق العربي لم يعد، أيام العباسيين، أمتيازا أصليا. لا لأن السلطة السياسية والروحية كانت متقاسَمَة مع غير العرب فحسب، بل، وعلى وجه الخصوص، لأن هؤلاء كانوا يقاسمون [العرب]، أيضا، لغتهم التي يتباهون بها. وهو تقاسمٌ، إلا أنه، في أحيان أخرى، تعلق متحمس. وقد روي أن البيروني (973 ـ 1030م)، عالم خوارزم، كتب يقول: «**والهجو بالعربية أحبّ إلي من المدح بالفارسية**» [8].

وهناك سمة أخرى، سوف نرى بعض مستتبعاتها في الفصل الأخير، هي التمدّن. ذلك أن بلوغ فئات عربية عريضة إلى مناطق متمدّنة يشير إلى انعطاف حاسم في الثقافة العربية، ونمط الحياة والسلوك العربيين. بل إن القصيدة نفسها غيّرت شكلها وبنيتها، وقد ألهمها المشهد المعماري الجديد.

إن الفاتحين لم يكتفوا بالاقامة، في المدن العتيقة، مثل **دمشق والقدس وأنطاكية والاسكندرية**؛ بل سرعان ما أسسوا، وانطلاقا من استراتيجية عسكرية تطبيقية، مراكز أخرى صارت مجمعات ثقافية ضخمة فيما بعد، وقد كان إنشاء **البصرة والكوفة والفسطاط**، في شروط جديدة، يفترض تحوّلا معينا في الفكر الذي تصوّر هذا الانشاء. هنا تكمن ظاهرة سوسيولوجية مهمة جدا، في الحركية والدمج والانصهار الاجتماعيين، لسنا نملك عنها سوى النزر اليسير من المعلومات. فلكي نعرف، مثلا، ما هي الحالة الذهنية، ما هو الوضع النفسي، وما هي الشروط الاجتماعية ـ الاقتصادية التي كان البدوي ـ الممكن تجنيده للفتوحات ـ قد تكيّف في ظلها أو لم يتكيف مع حياة المدن؛ لابد لنا من دراسة تاريخية للحياة اليومية [لمسلمي ذلك العصر]، والتي لا نعرف عنها غير

7ـ ف. غابرييلي (F. Gabrieli) ، «العرب» (Les Arabes) (Buchet/Chastel) ، باريس، 1963 ، ص، 88

8ـ أورده ماسينيون، (parole donnée) ، م. م. ص: 340 .

مثـال تعيس، هو كتـاب «**الحيـاة اليـومية للمسلمـين في العصر الوسيط**» (منشـورات **هاشيت** Hachette) الـذي كتبه **مزاهيري** (A. Mazahéry) عام 1951، حيث يعمد، على نحو مصطنع إلى تعميم لا يمكن القبول به مطلقا. إن الكاتب يمد بحثه ليشمل مرحلة ثلاثة قرون، من القرن العاشر إلى القرن الثالث عشر، إلا أنه لا يحرص مطلقا على تصنيف أنماط الحياة، اليومية مع ذلـك، تبعـا للزمـان والمكـان. وتبقى الأعـمال القـديمة حول بعض المدن الاسلامية هي المراجع الوحيدة.

إلا أن الألحّ بالنسبة لموضوعنا هو أن نعثر على بعض الاشارات الدقيقة حول الأسرة في العصر الذي يهمنا أمره. إذ لا جدوى من محاولتنا تحديد الدور الاجتـماعي - الاقتصـادي للمرأة، مثلا. فهل عرف المجتمع العربي النظام الأمـومي؟ وأين؟ وعـلى أية صورة؟ إن رودنسـون الـذي يدحض أطروحة روبيرتسون **سميث** (W. R. Smith) وج. أ. **فيلكن** (G. A. Wilcken) القائلة إن العرب السابقين على الاسلام قد خلّفوا آثارا تشهد على وجود هذا النظام، والذي يدحض أطروحة و. م. **واط** (W. M. Watt) التي تفترض أن المجتمع العـربي كان في طريقـه، أيام النبي، نحو النظام الأبوي، يؤكد أن «**هيمنة النظام الأبوي النسب في شبه الجزيرة العربية أمر تثبته لنا، منذ عهود سحيقة، [تلك] التدوينات المسماة ثمودية، بوجه خاص**» (9). ويعتبر **كلود كاهن**، من جهته، أنه «رغم الرواسب الأمومية التي يستطيع العالم الكشف عنها، **فإن الأسرة كانت تحت هيمنـة الرجال؛ ومع ذلك فإن المرأة، القاصرة دوما من الوجهة القانونية، كانت لها ضمانات مادية للوجود، محددة جدا**» (10).

وكيفـما كان الحال فإننا لا نملك إلا أن نخلط بين الأزمنة والأمكنة. وذلك أن من الصعب أن نقبل - بسبب انعدام المعلومات الكافية - بـ[وجود] تجانس كامل للمجتمع العربي في هذا المجال. ومما يؤكد ذلك هذه الاشارة القيمة التي يضيفها رودنسون قائلا: «**إن ما يبدو صحيحا هو أن هذا النظام الأبـوي النسب، في بعض المنـاطق والجهات مثل المدينة، كان متعايشا مع**

9- م. رودنسون، «محمد»، م. م. ص: 265.

10- ك. كاهن، «الاسلام»، بورداس (BORDAS)، باريس، 1970، ص: 97.

ممارسات تقوم على تعدّد الزوجات، بالاضافة الى الاعتراف للنساء بوضع لا بأس بأهميته (تتحدث مصادر عديدة لنا عن عهد قديم وجدت فيه ملكات عربيات)، بل ومع وجود بعض الحالات التي يقيم فيها الزوج ببيت الزوجة والتي ينتقل فيها الإرث عن طريق النساء»[11]، إلا أن الإشارات التي هي من هذا النمط، والمساعدة على رسم نوع من النمذجة الاجتماعية ـ التاريخية ليست وافرة بالنسبة لنا.

11ـ م. رودنسون، م. س.



الفصل الثاني :

بنو عذرة نموذجا

يجري التسليم، عموما، بأن غيّوم التاسع هو أول شعراء التروبادور، وأن الحب العذري هو من «اختراع القرن الثاني عشر» (مارّو). إلا أن المصادر العربية لا تسمح بمثل هذا التأكيد بخصوص العذريين. فهؤلاء لم يكتبوا يومياتهم كاملة. ويبدو أن السعي للعثور على أول من بدأ منهم محاولة محكوم عليها بالفشل مسبقا، لا لمجرد نقص في المعلومات، ولكن لواقع أن النص الشعري العربي، وربما أكثر مما هو الحال في آداب أخرى، «يُنتج - على حد تعبير جوليا كريستيفّا - ضمن الحركة المعقدة لتأكيد نصٍّ آخر ونفيه على نحو متزامن» [1]. إن النصوص تتحاور وتتداخل وتتكامل مع بعضها بعضا أثناء تحوّلها.

من هنا [يبقى] شيء واحد مؤكد، هو أن الحب العذري لم يصبح الموضوعة المركزية المتواترة لدى مجموعة من الشعراء إلا في العصر الثقافي الأموي. مع استثنائنا، على وجه الاحتمال، لـ«نموذجي» الرواية القديمين اللذين تحتفي بهما هذه المجموعة، وهما عبد الله بن عجلان الذي نعرف بعض شذراته دون أن نعرف عن حياته سوى أنه كان سيدا محاربا؛ ثم عروة بن حزام الذي سبق أن قارننا قصته برواية تريستان والذي يقال إنه مات في عهد عمر بن الخطاب (توفي عام 23هـ / 644م) أو عهد عثمان (توفي عام 35هـ / 656م) فيكون، إذن، بحسب هذه الرواية الأخيرة، جد قريب أو مندمجا في العصر الذي يهمنا.

والواقع أن هذه الفترة هي تلك التي ينتمي إليها الشعراء المشهورون الذين ينسب إليهم جامعو الشعر نصوصا مرتبطة بـ«روايات» ذات إلهام عذري: فبناء على المصادر الأقل اشتباها، يكون قيس لبنى قد مات حوالي عام

1- جولياكريستيفّا (J. Kristeva) ، «الشعر والنفي» (Poésie et négation) ، في «الانسان» (l'homme) ، المجلة الفرنسية للأنثروبولوجيا، أبريل - يونيو 1968، ص: 47.

68هـ / 687م، وجميل بثينة حوالي عام 82هـ / 701م، ووضّاح روضة إبّان خلافة الوليد الأول (أي ما بين 86هـ / 705م و96هـ / 715م)، وكثير عزة حوالي 105هـ / 723م. أما رواية مجنون ليلى الأسطوري فقد اشتهرت انطلاقا من نهاية القرن السابع الهجري، «مختلَقة، كلها، اختلاقاً على عهد الأمويين» [2].

ولنلاحظ أن تاريخ الأدب الذي لا يكاد يلقي بالاً للشعر العذري مقارنة مع الشعر ذي الالهام الإباحي أو السياسي [3] يربط الروح العذرية، طواعية، بالسياق الأموي. بل إن البعض [من مؤرخي الأدب] أكثر قطعية: فهذه الروح، بالنسبة لهم، لم يكن ممكنا لها أن تجد تعبيرها فيما قبل. وقد كتب شكري فيصل قائلا بأنه «لم يكن ممكنا أن يظهر هذا الشعر في «قدسيته» ونقائه قبل عصر الخلفاء الراشدين، وذلك رغم أن خشية الله والسيرة الحسنة كانتا أبرز في ذلك العصر منهما في العصر الأموي (...) وتفسير ذلك بسيط: فقد كان لابد للشعر الأموي أن يُنشأ من قبل جيل جديد رُبِّي على نحو «أصيل» وصارم. كما كان لابد له من أن ينجم عن نمط من أنماط الحياة الاجتماعية عرف الاستقرار ومال إلى الحفاظ عليه. والحال أن هاتين الظاهرتين لم تتجليا معا إلا في العصر الأموي» [4].

غير أنه يجدر التذكير، مع ذلك، بأن مؤرخي الأدب العربي، وخاصة المستشرقين منهم، يرون، عن حق، أن قسما من الشعر العذري لا يمكنه أن يكون إلا منحولا، نُظِم لاحقا قصد تغذية الاسطورة العذرية التي جرى تطويرها انطلاقا من القرن الثامن الهجري، على الأرجح، «بين المستوطنين اليمنيين من جند الكوفة»، تبعا لما يقوله ماسينيون[5]. ومن المؤكد أن لهذا الشك

2ـ بلاشير Blachère، «تاريخ الأدب العربي»، ج 3، ص: 649، وما بعدها.

3ـ هكذا لا يخصص شوقي ضيف، على سبيل المثال، للعذريين سوى مقطع هامشي قصير من كتابه: «التطوّر والتجديد في الشعر الأموي»، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1959، أنظر ص ص: 106 ـ 108. أما كتاب شكري فيصل، الذي سبق ذكره، فيحتوي على 45 صفحة عن العذريين (39 منها عن جميل)، و218 صفحة عن عمر بن أبي ربيعة.

4ـ شكري فيصل، «تطوّر الغزل...»، م. م. ص: 234 ـ 235.

5ـ لوي ماسينيون، «موسوعة الاسلام»، ط: 1، فقرة: عذري.

ما يعززه، لكنه لا ينبغي أن يكون هدفا في حدّ ذاته. فالمهم هو أن نتساءل كيف ولماذا اهتم العراقيون بالأسطورة العذرية. وقد سبق أن اكتفينا بطرح فرضية [تقول بوجود] رابطة بين هذه الأسطورة وبين حياة أول جيش إسلامي نظامي، حرمه أبو مسلم من النساء. وإذا صحّت هذه الفرضية فسيكون الجنود قد عثروا، في تخيّل حب «عفيف»، على أحد الحلول التعويضية للإفلات من تبعات وسط لواطي تسببت الظروف في إنشائه.

لكن ما هذه إلا فرضية. وما ينبغي التأكيد عليه، بالمقابل، هو أن الموضوع يبقى هو نفسه، ما دامت النصوص المتأخرة لا تنفي وجود العذريين الأمويين، بل إنها تساهم، على عكس ذلك، في تحديد هويتهم باعتبارهم زمرة خصوصية حقا. وبما أننا لا نتخذ موقعنا على مستوى البيوغرافيا، فإنه كلما غيّرت الأسطورة من هيئة الشخصية، جعلت اهتمامنا بها أكبر. إنها أغنى تأويل للحب العذري، وبإمكانها أن تنقلنا من جمهور إلى آخر: [ذلك أن] جمهور الأسطورة يتحدث عن جمهور الشاعر.

إن زمرة الشعراء العذريين ذاتها، قد عاشت، إذن، فترة من الأوضاع المستجدّة: انتشار القيم الاسلامية، والتمجيد العرقي والسياسي للسلالة العربية، والارتقاء إلى نمط جديد من الحياة الاجتماعية ـ الاقتصادية خاص بالمناطق المتمدِّنة، يضاف إلى ذلك سلطة ملكية تزداد تجبرا، كانت إحدى تبعاتها اشتداد التعارض القديم بين البدو والحضر. وبما أن السلطة كانت، على وجه التحديد، بين أيدي الأواخر، فإن عداء أو لامبالاة البدو وبعض الشرائح القروية الأخرى تجاه هذه السلطة، وقلة الاهتمام الذي لعل هذه الفئات واجهت به حياة الأمة التي كانت هذه السلطة تمثلها، لمن الأمور التي لا ينبغي التقليل من شأنها. وتخفي الحكاية التي ينعتها التوحيدي بأنها طريفة، واقعا أعمق: «**قيل لأعرابي: أتريد أن تُصْلب في مصلحة الأمة؟ فقال: لا، ولكني أحب أن تصلب الأمة في مصلحتي! . . .**»[6].

ولكن، هل العذريون بدو تماما؟ نعني بذلك [تلك] الزمرة التي تحيل عليها الأسطورة، والتي تنتمي إليها، بالتالي، أغلبية الشخصيات الحقيقية التي

6ـ التوحيدي، «الامتاع والمؤانسة»، ج 3، ط 2، القاهرة، 1953، ص: 99.

غيّرت ملامحها، فيما بعد، إلى أبطال روائيين هم، مبدئيا، الشعراء أنفسهم. وهنا، أيضا، فإن المعلومات التاريخية مبهمة ومتناقضة. مما يحدث ثغرة خطيرة لا مجال لتجنبها هي العجز عن تحديد الجانب البيئوي الخاص بهذه الزمرة، تحديدا دقيقا. إن البداوة كلمة تحمل معاني مختلفة ما دامت لا تغطي نفس الواقع على امتداد شبه الجزيرة العربية ـ ولا يمكن لعلاقة قبيلة مثل هذيل مع المكان، وهي التي تقطن منطقة مكة، مركز الجذب الاقتصادي الهام، أن تكون هي نفس علاقة طيء، القاطنة بأواسط الجزيرة العربية. ويصطدم التحديد الجغرافي بصعوبتين على الأقل: ذلك أن المجموعة البدوية لم تكن تتوقف عن الترحال، من جهة؛ إما بفعل ضغط تمارسه عليها مجموعة أخرى، وإما سعيا وراء القوت. كما أن نسابات هذه المجموعات لم تكن محدّدة تحديدا جيدا. بحيث أنها لم توضع، على وجه الخصوص، وبدون ما يكفي من الصرامة، إلا عندما أريد، على عهد الأمويين، ولأسباب إدارية وسياسية، تحديد هوية القبائل. يكفي أن نقارن بين الخرائط التي وضعت للقبائل العربية لكي نتبين وجود هامش للخطأ يبعث على القلق [7].

وتواجه دراسة الزمرة العذرية نفس الصعوبات. ذلك أن أولئك الذين يندمجون، عبر انتاجهم الشعري، في هذه الزمرة، لم يكونوا ينتمون إلى قبيلة بني عذرة، في وادي القرى، وحدها، بل لعلهم نشأوا متبعثرين جغرافيا: فعبدالله بن عجلان ينتمي إلى قبيلة من جنوب الجزيرة العربية هي نهد، التي كانت تعيش شمال ـ غرب نجران، قرب المنطقة التابعة لمكة والطائف. كما تَنسب الأسطورةُ المجنونَ إلى قبيلة عامر بن صعصعة، بمنطقة مكة كذلك. أما عن جميل، فلعله قضّى السواد الأعظم من حياته بوادي القرى، شمال المدينة.

إن اضطراب النسابات يزيد الأشياء تعقيدا. ولا يندر أن نجد نفس الزمرة الجزئية (مثل بني ضِنة الذين ينحدر منهم جميل) ضمن شجرات نسب

7ـ انظر، على سبيل المثال، الخريطة التي أنشأها بلاشير (تاريخ...، ح 2، ص 248 مكرر)، والخريطة الواردة في «موسوعة الاسلام»، الطبعة الجديدة، فقرة: بدو، ص: 917.

مختلفة، وخاصة منها شجرات تلك القبائل التي حملتها الهجرات الكبرى نحو اليمن أولا، ثم نحو الشمال (8).

ومهما يكن من أمر، فإن من المحتمل جدا أن المرحلة الأولى المعروفة من مسار العذريين، هي مرحلة الهجرات المتعاقبة للقبائل الجنوبية باتجاه الشمال، التي بدأت، على الأقل، انطلاقا من القرن السادس الميلادي، بعد الجفاف التدريجي لمنطقة الجوف اليمنية، والمتسبب عن تصدّع سدّ مأرب حوالي منتصف هذا القرن. ويرى ڤادي (Vadet) أن «الأسطورة العذرية التي ولدت مع عبد الله بن عجلان، والتي وجدت في جميل وعروة أبرز ممثليها، تظهر بمثابة إسقاط، من الناحية الجغرافية، بشمال المدينة، لذكريات وأعراف يبدو أن مهدها هو المنطقة الواقعة جنوب شرق مكة، في المراكز العسكرية الواقعة على التخوم اليمنية» (9) «لقد ولدت [الأسطورة] وسط القبائل المحيطة بمكة (وهي خليط من قبائل جنوب الجزيرة العربية المسماة قضاعية، ومن بني قيس ومخزوم وخزاعة وهوزان وبني أزد، التي لم تكن تعنى، قط، آنذاك بالتمايز عن بعضها بعضا) (. . .) ثم جرى تنقيل الأسطورة بعد ذلك، في العهد الاسلامي، وبفعل النخبة المدنية ـ المكية، ونخب النعمان بن بشير، وابن أبي عتيق، إلى بلاد بني عذرة» (10).

أمام كل هذه المجموعة من المشاكل والالتباسات، لا مفر من التبسيط: أن تكون الأسطورة العذرية قد ولدت وسط قبائل مستقرة بجنوب الجزيرة العربية، فأمر يستلزم أنها [الأسطورة] تطوّرت في مرحلة عودة إلى البداوة. وحتى إن قطنت هذه القبائل ضواحي مكة، فعلا، فإنه لم يكن لها أن تبلغ حياة المدينة. الشيء الذي يثبته الشعر أكثر مما يثبته التاريخ. فرواة الشعر المدنيون والمكيون، لم يكونوا ذوي نَفَسٍ عذري. وهنا نصل إلى زمرة بني عذرة نفسها. وسواء أكان الحب الذي يحملُ اسمها قد ولد في منطقتها الجغرافية أو نُقل إليها، فإن الأمر هو أن هذه الزمرة جسدت هذا الحب، وتماهت معه،

8ـ أنظر، بخصوص هذه النقطة، ملاحظات ڤادي (Vadet) المكثفة في: «الحس العذري في المشرق..»، م م، ص 473، وما بعدها.

9ـ ن، م. ص: 473.

10ـ م. س.

وعبّرت عنه في مرحلة أدبية مفصلية، شهدت ولادة شعر حضري صريح ومضاد في إيروسيته، كان أحد أكبر ممثليه خليفةٌ ماجن هو الوليد الثاني. من هنا فإن بإمكاننا، كي نجعل التحليل ملموسا أكثر، نسبيا، أن نعتبر هذه الزمرة عينة تمثل، بما يكفي من التمثيلية، أوائل العذريين، ونحاول الإحاطة بها عن كثب قدر الإمكان. ومما يؤسف له أن المعلومات المونوغرافية القليلة التي استطعنا جمعها، بصعوبة، تحدّ على نحو كبير من محاولة التجسيد هذه التي تشكل، مع ذلك، جانبا مناهجيا أساسيا للعمل الحالي.

وسواء أكان بنوعذرة من أصل جنوبي أم لا، فإنهم كفرع من جذام قضاعة، كانوا قد استقروا انطلاقا من فترة غير معروفة، إلا أنها قبـ ـ إسلامية بكل تأكيد، بوادي القرى، في القسم الجنوبي الجاف من المنخفض الواسع الذي يمتد من العلى مرتفعا إلى خيبر، ثم يمدّده وادي الحمد إلى المدينة، ويدقق الجغرافي ياقوت [الحموي] بأن وادي القرى يقع بين تيماء وخيبر؛ وأنه يدين باسمه إلى الوجود التاريخي لعدد كبير من القرى فيه، كانت قد صارت خربا في عهد ياقوت (مات عام 1229م)، وعلى الحدّ الشرقي لهذه المنطقة كانت توجد، خاصّة، مدينة آل ثمود (الحِجر، كما ورد ذكرها في القرآن)، والتي يطلق عليها حاليا إسم مدائن صالح [11].

يتعلق الأمر، إذن، بمنطقة شبه استوائية، تقع، على وجه التقريب، بين خطي العرض 26° و28° شمال خط الاستواء. معدل ساعاتها المشمسة أربعة آلاف ساعة سنويا، ومعدل التساقطات فيها أقل من 12,5 سم، ومن هنا فهي لا تملك أية مميزات منـاخية خاصة بها، مقارنة مع مجموع أراضي الجزيرة العربية القاحلة، وباستثناء اليمن وبعض المناطق الساحلية.

مع ذلك فإن مورفولوجية الحجاز ليست متجانسة تمام التجانس. ومن خصائص وادي القرى أنه معزول بوضوح عن نجد شرقا، وتهامة غربا، بسلسلتي جبال الحجاز المتوازيتين. وقد حدّ هذا التأطير الطبيعي، ووجّه،

11ـ استقرت ثمود، وهم قوم النبي صالح، «في هذه الانحاء منذ القرن الثامن قبل الميلاد على الأقل، حيث إن نصوص سرگون الآشورية سبق أن أشارت إليها عام 715 ق، م»، بلاشير، «تاريخ..»، ج1، هامش 2، ص: 43.

اتصـالات بني عذرة بالعالم الخارجي. هكذا جرت الإشارة إلى وجودهـم في تبوك [12]، وإلى تحالفهم مع القرشيين، دون أن نستطيع العثور على علامات [تشير] إلى تنقلهم خارج الوادي الكبير، فيما وراء السلسلتين الجبليتين اللتين تحدّان هذا الوادي.

ومن غير أن نأمل في تدقيق صارم بخصوص نمط الحياة الاقتصادية لهذه الـزمرة، يمكننا أن نخمّن بأنها عرفت زراعة واحية شبه استوائية منتشرة في وادي القـرى، وإن كانت أقـل مردودية وانتـظامـا بكثير من زراعة المناطق المجاورة. وعلى فرض أن هذه الزراعة قد مورست فعلا، فإنه لم يكن بوسعها أن تشكّـل المصـدر الأساسي لعيش هذه الزمرة. وتعتبر العُلى، وهي ديدان القديمة، ببساتين نخيلها الغنية، وحقول قمحها الخصبة، أهم موضع بوادي القرى [13]. غير أن بإمكاننا التساؤل عما إذا لم يكن هذا الموضع يقع، مع تيماء وخيبر، وواحات غنية أخرى ذات ينابيع، خارج المنطقة التي يقطنها بنو عذرة، بقليل. وعلى أي حال، فإن هذا الموضع كان، ومنذ زمن طويل، ملكا لسكان يهود.

إننا هنا أمام إطار جغرافي ـ اقتصادي ليس هو إطار زمرة بدوية تعتمد، أسـاسـا، على الـترحـال. إن بني عذرة، الـذين كانوا نصف ـ حضريين، بالأحرى، لم يكونوا قد قاموا سوى بحركات تنقّل قصيرة المدى نسبيا، ضعيفة التواتر وضئيلة الحجم. وبالتالي فإن اتصالهم بالزمر الأخرى لم يكن من نفس أهمية الاتصـال الذي كان البدو الرحّل يتحملون تبعاته. وكما يلاحظ ذلك ليفّي ديللا ڤيدا (Levi Della Vida) فإن تاريخهم القبـ ـ إسلامي خالٍ من المآثر الحربية [14]. الشيء الذي لا يفسَّر، فقط، بواقع أنهم لم يكونوا يتوفرون على قدر كبير من الشعراء الذين يستطيعون تخليد هذه المآثر، بل يفسَّر بعزلتهم الجغرافية، على الخصوص.

والصلة الوحيدة، التي تشير إليها الرواية، بين بني عذرة والزمر الموجودة خارج وادي القرى، تقتضي تبعية، ذات طابع اقتصادي في المقام الأول: ذلك

12ـ ڤيدا (L D. Vida) «الموسوعة الاسلامية»، ط 1، فقرة: بنوعذرة.

13ـ أدولف غروهامان (A. Grohamann)، م، س، فقرة: وادي القرى.

14ـ ڤيدا (L.D. Vidat)، م، س، فقرة: بنو عذرة.

أن تملك عدد من بساتين النخيل بهذا الموضع من قبل أثرياء قرشيين، وربما مدنيين كذلك، قد دفع بهؤلاء إلى عقد علاقات جيدة مع بني عذرة: وبديهي أن الرواية تفضل الحديث [عن ذلك] بمصطلحات نسابية. وكل ما تنقله إلينا هو أن قيسا، جدّ القرشيين، قد رُبِّي لدى بني عذرة، ما دامت أمه تزوجت من أحد أفراد هذه القبيلة. [كما تنقل] أن أخاه، غير الشقيق، رزاح بن ربيعة كان قد ساند القرشيين ضد خزاعة. وفي نفس الاتجاه [تنقل الرواية] أن الأوس والخزرج، قبيلتي المدينة الكبيرتين، كانتا مرتبطتين مع بني عذرة، منذ عهد موغل في القدم، عن طريق المصاهرة [15].

كل شيء يبعث على الاعتقاد، إذن، بأن ثروات وادي القرى النسبية، لم تكن مستثمرة من قبل بني عذرة، الذين «كان عيشهم، قبل الاسلام، يعتمد، أساسا، على الأتاوة التي يدفعها لهم يهود الواحات» [16]. وعلى خلاف ما قد يتبادر إلى الذهن، فإن موقعهم بين مكة وسوريا لم يكن ميزة لهم من الناحية الاقتصادية: ذلك أن طرق الحجاز التجارية الرئيسية كانت مُبْعدة عنهم بفعل السلسلتين الجبليتين اللتين تحدثنا عنهما، واللتين لا يبدو أن بني عذرة قد دأبوا على عبورهما. وهناك علامة أخرى تشير إلى ذلك: فمن الفحص المتأني لشعر هذه الزمرة نخلص إلى غياب كل ارتباط بحياة تجارية، بل وزراعية، ما. على عكس ذلك، كثيرا ما نجد تلميحا إلى نمط من الرعي لا يملك، بالمقابل، نفس الأهمية التي يوليها الشعر البدوي الخالص لسحر الحياة الرعوية [17].

هل بإمكاننا أن نجد، هنا، [تلك] الصلة الوثيقة بين اللغوي والانثروبولوجي، حيث ننتهي، إذا نحن جرؤنا على القول، إلى العثور على

15- نفس المصدر

16- نفس المصدر.

17- لدينا انطباع، بهذا الصدد، بأن القبائل الرُّحّل كانت، بوجه العموم، أغنى وأكثر إنتاجية من المقيمين بالبوادي. أو أن متعتها الاقتصادية كانت محسوسة أكثر، من الناحية السيكولوجية على الأقل. ويصحّ هذا الانطباع، خاصة، حين يتعلق الأمر بمرحلة من مراحل الانتقال من البداوة إلى الاستقرار. ذلك أن استقرار القبائل المنتجة حديث العهد كان مصحوبا، في بعض البلدان، بتفقير ملحوظ لهذه القبائل، بسبب أنها لم تفكر في تقنية قروية ملائمة [للمرحلة الجديدة].

متغـيرات ضمن الثـوابت؟ إن المقاومة البنائية للغة الشعرية، وكذا الجانب البشري عامـة، لم يستطيعا، كما لاحظنا ذلك، تشويه التعبير عن الهامشية الخاص بالعذريين. ويقابل هذه الخصوصية، هنا، خصوصية أخرى: هي أن بني عذرة كانـوا يحتلون موقعـا خارج الصنفـين الاجتـماعيين ـ الاقتصاديين الرئيسيين في ذلك العصر وهما: حضريو الحجاز، سواء أكانوا تجارا أو ملاكين لواحات مُغِلّة، والبدو بحصر المعنى. [يضاف إلى ذلك] أن ميزان القوى بينهم وبـين اليهـود المـزارعـين، وعلاقة التبعية التي تربطهم بالارستقراطية المدنية المكية، كانـا يضعـانهم، وفي نفس الوقت، على هامش هذين المجتمعين، وخارج التضاد القديم بين البدو والحضر.

ويبدو أن الاسلام قد أكد هذه الهامشية. فمنذ العام الثاني للهجرة، تبعا لرواية ابن سعد (المتوفى عام 845م)، دعا النبي بني عذرة إلى الاسلام، لكن من دون نتيجة ظاهرة. ولعل هؤلاء لم يعتنقوا الاسلام، حسب بعض المعـطيات [التي نتـوفر عليها]، إلا بعد وفاة محمد. وثمة أمر مهم، هو أن احتلال المسلمين لواحات يهود وادي القرى أدّى، دون شك، إلى المزيد من إضعاف موارد بني عذرة. ولعل نتيجة ذلك كانت هي أن هؤلاء الأخيرين «لم يلعبوا أي دور سياسي، ولم تبرز منهم أية شخصية رفيعة المقام في تاريخ الاسلام» (18).

إن الهامشية الاقتصادية، مثلها في ذلك مثل اللامبالاة الثقافية، لهذه الزمرة التي لعل تصوّر الحب العذري تشكّل ـ أو على الأقل، تطوّر ـ لديها، تُمثّلان [الجانب] الأساسي من «وعيها التجربي»، وهو وعي تم التعبير عنه في موقف جماعي يَصِفُـهُ الشعـر وشـارحوه ما يكفي من الوصف: فتعلق قيس وأضرابـه بـ«أول ضحية للحب» هو تقمّص نسابي لهذا الوعي. وكثيرة هي المقـاطـع التي لا يتحـدث فيها العذري، على ما تورده الرواية، إلا بصيغة «نحن». على عكس ذلك، فإن الاسطورة التي جرى تطويرها في المدن الكبرى تتحـدث، عنـدمـا يتعلق الأمر بمغامرة حب مع الجنس الأخر، عن «بدو»

18ـ قيدا (L.D. Vidat)، «الموسوعة الاسلامية»، ط 1، فقرة: بنو عذرة.

عاطلين يخلو الواحد منهم **«بامرأته، فلا يكون الغالب عليه غير حبه لها، ولا يشغله عنها شيء»** (19).

وإذا نحن أعدنا تناول قضية أصول الأسطورة العذرية، التي لم نجد صحبة ڤادي (J. C. Vadet) جوابا واضحا عنها، فسنلاحظ أنها صارت أيسر على الفهم: ذلك أن خليط قبائل جنوب الجزيرة العربية التي لعل عددا من الشعراء العذريين نشأوا فيها، لابد أن تكون قد عاشت، خلال اتصالاتها الأولى مع الأرض الجديدة، نوعا من الهامشية الاجتماعية ـ الاقتصادية، مماثلة لهامشية بني عذرة. [ولما كان هذا الخليط خليطا] حضريا انتقل إلى مرحلة البداوة، وظل، مع ذلك، منجذبا إلى المركز المكّي الكبير، دون أن يستطيع بلوغه، فإنه وجد نفسه، هو أيضا، وبصفة مؤقتة على الأقل، خارج التعارض بين الحضر والبدو الرحّل. والغالب الأرجح هو أن الأسطورة انتقلت إلى زمر أخرى، أقل رضى عن شروط عيشها، انطلاقا من اللحظة التي حصلت فيها تلك القبائل على وضع اجتماعي ـ اقتصادي نهائي (إما بالتحضّر أو بالتبدّي). والأسطورة لا تمضي تائهة مع مجرى الريح. بل إنها لا تتجه إلا نحو أولئك الذين تستطيع أن تؤدي لديهم وظيفة ذات دلالة.

هذا التقارب في الأوضاع يبرّر اختيار العينة: ويتعلق الأمر هنا بـ«زمرة مرجعية»، تماهت بها زمرٌ أخرى، مساهمة، معها، في تشييد نفس الكون المستوحى من «رؤية» مشتركة «للعالم». وحتى إذا كانت القصص التي تروى عن **مجنون ليلى**، على ما يفترضه **بلاشير** (Blachère)(20)، لا تهدف سوى إلى مقابلة بطل عامري بأبطال آخرين، وخاصة منهم **جميل بني عذرة** ـ الأمر الذي يفرط في تبسيط وظيفة الأسطورة التي هي أعقد من ذلك بالتأكيد ـ، فإن فكرة التماهي لا يمكن استبعادها. إن المهم هنا ليس هو التنافس القبلي في حد ذاته، بل هو المطالبة بنفس النمط من الأبطال، ومن ثم، بنفس «الوعي».

لكن، ماذا يمكننا أن نقول، حينئذ، عن التماثل البنيوي، الذي سبق أن استخلصناه، بين الكونين الروائيين: العذري [العربي] والعذري الغربي

19ـ ابن الجوزية، «الروضة»، ص: 206.

20ـ بلاشير، «تاريخ..»، ج 3، ص: 657.

(le Courtois) ، المنفصلين، مع ذلك، انفصالا كبيرا عن بعضهما بعضا عبر الزمان وعبر المكان؟ وهنا أيضا ينبغي تقريب الموضوع من وظيفته. إن كل شعر حقيقي يملك «شـاعـرية»، أي بعدا إنسانيا على نحو كوني. وكما سبق أن لاحـظنا، فإن ما يدعوه مالينوفسكي «متتاليات حيوية دائمة حاضرة في كل ثقافة» يتعلق بالبيولوجي، وبالتالي، يتعلق بـ«الطبيعة البشرية». إلا أن هذه متتاليات مُحكمة، محدّدة ومعدّلة في كل وضع ثقافي حسب الوظيفة التي تُسند إليها. وهنا، كما هو الأمر في أي مكان آخر، لا تحيل العلامة الثقافية دائما على نفس المدلول. وقد بدا لنا أن نمو عاطفة عذرية «مأساوية» على نحو كوني، ضمن وسط ثقـافي لا مأسـاة فيه عموما، كان تعبيرا عن محاولة لتجريد، أو لتجاوز، مجموعة من القيم ذات قوى جابذة عن طريق اللامبالاة: لقد حل، محل التنـافس القـديم، إلـه واحـد وسلطة ملكية. الشيء الذي يدفعنا إلى استخلاص أن العذريين، وعلى خلاف الفكرة الشائعة [عنهم]، كانوا بعيدين عن التكيف مع الكون الديني، الذي أوحى لهم، مع ذلك، بخطاطة كونهم الشعـري بالذات. وهو لا تكيف يفضي بنا إلى زمرة واقعية، هامشية بنحو خاص، ولا سيما على الصعيد الاقتصادي.

والحال أن ظروف «الكورتيزيا» [الحب العذري الغربي] تختلف اختلافا جذريا [عن ظروف الشعر العذري]. فهي لم تكن ملائمة، قط، لاحتجاج جماعي ما، وقد كان غيّوم التاسع، دوق أكيتان وكونت بواتيي السابع، يملك أرضا تمتد من [نهر] اللوار إلى [نهر] الغارون، بل وإلى أبعد من ذلك، حتى جبـال البرانس. وقد صُنف من بين شعراء التروبادور «امبراطور و5 ملوك ومثلهم من المـركيـزات و10 كونتـات و5 فيكـونتات»[21]، بالاضافة إلى شخصيات أخرى تنتمي إلي نبالة المجتمع الاقطاعي لذلك العصر. وفي أدنى السلم، كان هناك الفارس. «لكن شعراء التروبادور، مهما كان أصلهم، كانـوا يصبّـون جميعـا في نفس الـوسط الاجتماعي والمهني: هو وسط بلاط السـادة»[22]. لقـد كانت «الكـورتوازية»، وقبل كل شيء، هي «حسن التصرف» في معـاشرة البـلاط وتقول القاعدة الحادية عشرة للحب لأندري

21ـ مارّو (H. I. MARROU)، «شعراء التروبادور»، م، م، ص: 14.

22ـ نفس المصدر، ص: 16.

لوشابلان (A. le Chapelin) : «[إن على المرء] أن يكون حضريا ولبقا»، [مما يعني] أن «الكورتوازية» و«الملاطفة [الغزلية العذرية]» تظلان من الكلمات التي تخص المجتمع الراقي كذلك[23].

وترتبط «الكورتيزيا» بهذا الوسط من العلاقات والتعالقات. وعندما نقول اليوم أن الوفاء مظهر من مظاهر الحب البورجوازي، يكون مرجعنا هو النظام الاقطاعي للعصور الوسطى الغربية، والقائم على وفاء التابع للسيد. أما الحب العذري فلم يكن له إلا أن يكون من عمل زمرة محرومة وتمارس الاحتجاج على طريقتها، أي باللامبالاة. وتمدّنا الاسطورة بإشارات مُقنعة: إذ لا ينتهي البطل إلى «امتلاك» الحبيبة، و[ذلك] بسبب أنه فقير فعليا أو نسبيا. و[حين] يجد المجنون نفسه محروما من ليلى التي تتزوج سيدا غنيا من ثقيف، فإنه لا يرى في هذا الحدث الحزين سوى قضية تجارية ينجح فيها الأغنياء وحدهم:

ألا إن ليلى كالمنيحة أصبحت تقطع، إلا من ثقيف، حبالها
فقد حبسوها محبس البُدن وابتغى بها الربح أقوام تساحت مالها[24]

إنه «يهيم مع الهلّاك [لا يطعم الغمضا]»[25]. ويستضيفه أهل بثينة مع أولئك [الهلّاك]، مع أن أهله «موسعون ذوو فضل»[26]: الشيء الذي يشير إلى تخلٍّ عن الملكية، تخليا يعبر عن تنافر الكون العذري مع التملّك. وإذا كانت الصدفة قد شاءت أن يلتقي قيس بزوج لبنى، وأن يبيعه ناقته، فإنه

23- إذا نظرنا بعين الاعتبار لمضمون «الكورتوازية» (Courtoisie) التاريخي، فإن نعت العذريين بأنهم «كورتوازيون» لا يمكنه أن يكون دقيقا. لهذا السبب فضلنا الاحتفاظ بالمصطلح العربي. وقد كتب مارو (Marrou) يقول: «إن المؤرخ يكتشف، بعجب، داخل مفهوم «الكورتوازية»، المعقد هذا، معادلا لما أطلق عليه علماء الاجتماع عندنا اسم «بوتلاتش» (Po-tlatch)، وذلك بعد ملاحظته لدى القبائل الكندية المحاذية للمحيط الهادي»، نفس المصدر، ص: 60. أما العذريون فما أبعدهم عن التبذير وما ينجم عنه من حظوة، وهما ما يقوم عليه هذا النظام.

24- «الأغاني»، ج: 2، ص: 56.

25- ن، م. ص: 92.

26- جميل، «الديوان»، ص: 37.

ليس من المصادفة في شيء أنه رفض تقاضي الثمن [27]، متخليا، بذلك، عن حقه، ثم إننا كثيرا ما ردّدنا هذا الواقع الذي لم يفتأ يؤكد نفسه: وهو أن امتلاك المـرأة، المستحيل عنـد العـذري، هو أقـوى رموز التملك. ومن تخلى عنها يمكنه، بل يجب عليه بالأحرى، أن يتخلى عن ثمن ناقة.

بموازاة ذلك، تلحّ الأسطورة على هامشية البطل الاجتماعية. فهو يرمي بنصائح أهله جانبا، ويجعل قبيلة حبيبته تطرده. أما السلطة، فهي، بدورها، تهدِّده، وتهـدر دمـه بلا عقاب، ولكنه، مع ذلك، «عفيف»، و«مجنون» في بعض الأحيان ! تُرى، ألم تكن هذه السلطة قد أحست بالخطر الذي يحمله مفهوم لم يكن ليقبل بالنظام القائم، بفعل نشوئه عن وضعيةٍ ظالمة؟ لقد سبق أن استشهـدنـا ببيت يُنسب إلى المجنـون [28]، يجدر بنـا أن نستعيد هنـا مضمونه، ما دام يلخص العلاقة بين نزع الملكية والتمرد: إن الشاعر، الذي حرم نهائيا من حبيبتـه، يثور على القدر ويعبّر عن عواطفه لجمهور يدينها ـ حسب ما ترويه القصة ـ إدانة دينية. وقد شاء ذكاء الأسطورة وحساسيتها أن يفقد المجنون عقله بفعل تأثير هذا البيت بالذات [29]. الأمر الذي تمّ من أجـل التشـديد على انتـزاع شامـل للملكية، عبّرت عنـه متـواليات إخفاق متلاحقة: فقدان الحبيبة، والعفة، وبالتالي، غياب كل استمتاع بالتملك. وإنه لتمفصل مهم جدا من حيث أنه يربط، ضمنيا، ربطا رمزيا بين عدم الإشباع الجنسي والحرمان الاقتصادي.

27ـ «الأغاني»، ج: 9، ص ص: 204 ـ 205.

28ـ انظر ما سبق، ص: 105.

29ـ «الأغاني»، ج: 2، ص: 68.

الفصل الثالث:

استراتيجية جنسية

من الممكن أن يتم البحث عن تفسير للدور المسند إلى الشخصية العذرية، على مستوى التعالق الرمزي بين الوضعية الاجتماعية ـ الاقتصادية والموقف الجنسي المتميز. وبما أنه لم يعد ثمة من مجال للحديث عن عفة ما، بل عن رغبة غير مشبَعة، فإن البطل المذكَّر يُعرَّف بوضعية خاصة به: إنه يجابه مِنْعة الحبيبة في جو ملائم، عموما، للتظاهرات الجنسية (تمجيد قوة الذكورة، والتشجيع على الزواج). ولندقِّق القول: إن هذه المِنعة، التي يحس بها [الشاعر العذري] وكأنها عائق أمام النزوة الجنسية، ليست شيئا آخر سوى الرفض (الشعري) للجِماع، ذلك الرفض الذي اشتق منه العذريون اسمهم، والذي تترجمه الأسطورة باستحالة الزواج. ورغم كل مخاطر الاختزال، فإن المسألة الجوهرية تظل هي التالية: ماذا يمكن أن تكون دلالة هذا الامتناع «المتموضع» أو المضبوط جنسيا؟.

لقد تعوّد الناس على الحديث، اليوم، عن «الحياة الجنسية وصراع الطبقات». ومؤخرا قامت مجموعة من «الفريكس» (freaks) («المسوخ») الذين يدّعون رفض المجتمع، والعيش على هامشه، بدعوة المتعاطفين معهم إلى **«التأكيد على أهمية الجنس في الصراع من أجل السلطة»** [1]. وبطبيعة الحال فإن السياق [الذي عاش فيه] العذريون ليس هو سياق «اليسرويين» الجدد، وسيكون من غير اللائق أن نتحدث عنهم بهذه الالفاظ. إلا أن المقاربة في حد ذاتها لا تخلو من قيمة. ذلك أن تأثير الوضعية الاجتماعية ـ الاقتصادية على

1ـ جريدة «لـوموند» (Le Monde)، [العدد الأسبوعي] الخاص بالكتب، 25 ـ 2 ـ 1972، حوار، ص: 16. وهـذه العلاقة ليست جديدة، إذ كان من الممكن ملاحظة كيف تعطينا قصيدة تاسّو (Tasse) (1544 ـ 1594)، عن «القدس المحررة»، المعادلة التالية: التاريخ + الحياة الجنسية (الأدبية) = السياسة (الايديولوجيا). (جوزيف فينتوريني (J. Venturini)، مجلة «النوفيل كريتيك» (La Nouvelle Critique)، العدد: 39 مكرر).

السلوك الجنسي أمر لا يمكن الشك فيه. ولكن العكس صحيح أيضا، وخاصة مع دور التصوّر المذكر للمرأة.

وبالاستناد إلى حالة قبائل غينيا الجديدة الثلاث التي درستها مرغريت ميد (M.Mead) ، اعتقد الألماني ريموت رايش (R. Reiche) أن بإمكانه توضيح التلازم القائم بين كون هذه القبائل «لا تعرف إطلاقا ظواهر مماثلة لعقدة أوديب، الذي يؤمّن تراتبية لاحقة للحياة الجنسية التناسلية (من طور فمي، إلى شرجي، فقضيبي)»، وكونها «لا تعرف أية طريقة من الطرق، مهما بلغت بدائيتها، لمراكمة الثروات أو رؤوس الأموال». فهي تندرج في خانة «الاقتصاديات الساكنة»، «التي تأكل مباشرة ما تعثر عليه من قوت». إنها تظل، في مجملها، على مستوى سابق للطور الشرجي، أي في الطور الفمي (2). ومهما يكن من أمر هذه الخلاصات، فإنه لا وجود لأية إمكانية مناهجية صالحة لأن تحدِّد، وبنفس الطريقة، خصائص العلاقة بين نظام بني عذرة الاقتصادي وبين «استثمارهم» لنصف المرأة الأعلى، الذي هو، في الواقع، أبرز مصدر من مصادر الطور الفمي.

بمقابل ذلك، فإن من السهل أن نبحث، في «الاستراتيجية الجنسية» لكون هذه الزمرة الشعري، عما يشير إلى موقع اجتماعي - اقتصادي متميز، يشمل المكسَب والطامح [إليه] في نفس الوقت. أي [إلى] جواب على مجموع الأسئلة التي طرحتها تحوّلات ذلك العصر. وينبغي أن نعيد هنا، وبقدر أكبر من الإلحاح، تناول الفرضية القائلة بوجود تماثل بين علاقة الرجل بالمرأة، وعلاقة الرجل بالوسط. [تلك الفرضية] التي تجد تبريرها لا في كون الأمر يتعلق، على وجه العموم، بمجتمع ذكوري، وهو أمر أبعد من أن يكون خاصية من خصائص الزمرة العذرية، وإنما تجده في واقع طريف حقا: إن الذكر هو الممنوع من إشباع نفسه جنسيا، مادامت المرأة المتغنّى بها، وهي علاقة التملّك، تتزوج دائما، وبرجل غني.

2- ريموت رايش (R Rieche) ، «الحياة الجنسية وصراع الطبقات»، ماسبيرو، 1971، ص ص: 27 - 28 [انظر الصفحات 44 - 45 من الترجمة العربية للكتاب بعنوان: «النشاط الجنسي وصراع الطبقات»، ترجمة: محمد عيتاني، دار الآداب، بيروت، 1971 - المترجم].

بهذا المعنى، فإن الظهور المتزامن للنمط العذري والدون جواني الحضري في العصر الأموي، يشير إلى فترة اتسعت فيها الفوارق بين مختلف الشرائح، وخاصة، كما لابد من الالحاح على ذلك، في مجال الملكية. ذلك أن مفهوم هذه الأخيرة لا يمكن أن تثيره صورة امرأة يستغلها عمر بن أبي ربيعة على هواه، لكي يأتي العذري فيلقاها، كل مرة، بدون جنس.

وفيما يتعلق بالملكية، فإن القبائل القبـ-إسلامية كانت تؤثر نظاما جماعيا، وذلك لأسباب تتعلق بالتنظيم الاجتماعي ـ البيئوي. ولم يكن ممكنا للمرعى ولأماكن الماء، من بين أشياء أخرى، أن تكون موضوعا لتملك سالب. [بل إن ثمة] «**علامات تدّل على أن القطعان نفسها كانت، في بعض العهود، ملكية جماعية للقبيلة، وأن قطع الأثاث وحدها هي التي كان ممكنا أن تعود إلى الفرد**» [3]. لقد كانت هذه القبائل تأخذ بـ«الحمى»، التي تعني حماية بعض الأراضي المعتبرة مفيدة للحياة الجماعية، ضد أي تملك فردي.

أكيد أن صلات هذه القبائل بالمراكز التجارية لذلك العصر لم تكن مقطوعة تماما. الدليل على ذلك هو عدم تجانس السكان المكيين: «**فالعنصر الأساسي الذي كان يحكم، والمعروف باسم «قريش الداخل»، كان يتمثل في نوع من الأرستقراطية التجارية المكونة من رجال الأعمال، ومصرفيين وتجار متعهدين ومن سادة حقيقيين لتجارة النقل. تأتي بعدهم «قريش الخارج» التي كان يقطنها متاجرون أصغر منهم، حديثو عهد بالظهور، وذوو وضع أكثر تواضعا. وأخيرا، كانت هناك «بروليتاريا» من الغرباء والبدو. أما خارج مكة فكان يوجد «عرب قريش»، وهم قبائل بدوية تابعة**» [4]. إلا أن هذه الصلات كانت من تلك التي يمكن نعتها بأنها «موضوعية»، أغلبيتها العظمى فالتة، مع ذلك، من هيمنة المراكز، لم تكن تطالب، قط، بمساواة أو بعدالة على مستوى المجتمع الشامل، وكان مثلها الأعلى في المساواة يجري الدفاع عنه في سياق زمرة محدّدة.

3ـ ب. لويس (B. Lewis)، «العرب في التاريخ»، م. م، ص: 26.

4ـ نفس المصدر، ص: 31.

لقد كانت وعود الأمة الموسّعة هي ما أتاح لكل زمرة إمكانية صياغة مطالبها انطلاقا من المقارنة مع زمر أخرى. كما أن مفهوم الفضاء الاجتماعي قد تعدَّل مع الانصهار النظري أو الفعلي لسكان الجزيرة العربية. واتخذ التباين العرقي مدىً «أوسع من أي وقت مضى. وأصبح كل شيء نسبيا. وهنا تكمن ظاهرة اتصال لم يفتأ التاريخ يحيّنها: ففي بلدان كثيرة، صارت مجموعات سكانية، كانت تعيش في السابق منغلقة على نفسها، تشعر اليوم بوطأة اللامساواة الاجتماعية، أكثر، حتى وإن كان مستوى حياتها لم يتدنّ فعليا.

وكان القرآن والسنة، في وعيهما للأهمية القصوى التي يملكها المثل الأعلى في المساواة الذي كان البدو، خاصّة، يتوقون إليه، قد أنشآ نظرية واسعة في العدالة الاجتماعية. ولا جدال في أنه لا الكتاب ولا النبي، الذي يُروى أنه قال: «**من مات مدافعا عن ماله فهو شهيد**»، كانا ضد الملكية الخاصة، إلا أنهما فرضا مجموعة من القيود المستمدة، بشكل واسع، من المصلحة العامة. هكذا جرى تقليص حق الانتفاع عن طريق إدانة صارمة لكل إفراط. ومن الآن فصاعدا صار مفهوم الملكية - كما سيطوّره الفقهاء فيما بعد - يعرَّف باعتباره مشاركة في عقد مقدس بين ثلاثة مالكين متشاركين: الله، المالك الأعظم، المتلقي الذي لا يعود مالكا شرعيا أمام الله متى أنكر نعمته، ثم الأمة التي لها، [أيضا]، متطلباتها. تلك المتطلبات التي تتجاوز، على حدّ ما يقوله النبي بالذات، مجرد المطالبة بفرضية شرعية، كالزكاة، مثلا.

وكثيرة هي الأحاديث التي تدور حول المسؤولية الأخلاقية والحقوقية الثقيلة تجاه الفقراء. وقد اعتقد بعض المثقفين والعلماء العرب، وهم يريدون الدفاع عن الاشتراكية في بلدانهم، أنهم وجدوا في السنّة الاسلامية قرائن تشير إلى تقليص نظري للملكية الخاصة إلى حدّها الأدنى: «**من كان له فضل ظهر، فليعد به على من لا ظهر له، ومن كان له فضل زاد، فليعد به على من لا زاد له**». ويضيف أبو سعيد الخُدري، راوي هذا الحديث، قائلا: «**فذكر رسول الله من أصناف الأموال ما ذكر، حتى رأينا أنه لا حق لأحدنا في فضل**» [5]. ومهما يكن من أمر صحة هذا الحديث، فإن من المقرر، بما لا

5- أورده روجيه غارودي (R. Garaudy) في حوار معه حول «الاسلام والاشتراكية»، مجلة «الطليعة»، القاهرة، يناير 1970، ص: 160.

جدال فيه، أنّ المثل الأعلى للقرآن والسنة يقف ضد كل «استغلال للإنسان من قبل الإنسان»، وأنه يضع داخل العلاقات بين الأفراد، وخاصة ما كان منها بين الأغنياء والفقراء، اعتبارات هي فعلا ذات طابع إنساني. ويكفي أن نفحص، عن كثب، [ذلك] المفهوم الاسلامي الذي لم يدرس إلا قليلا عن «السعر العادل» الذي يجري تقويمه ذاتيا تبعا للجهد المبذول، والعرق، أكثر مما يقوّم تبعا لنوعيه العمل المنجز فعليا، وعن إدانة كل احتكار وتخزين من شأنهما أن يرفعا أسعار السوق.

وعلى الرغم من أن الفترة الاسلامية الأولى، فترة الخلفاء الراشدين، كان لها، هي أيضا، رافضوها؛ فإنها قد عرفت انشغالا عظيما بالانصاف، وبإقامة مجتمع ستظل عدالته، بالنسبة للمسلمين، نموذجاً ضاع إلى الأبد. ولكيلا نذكر سوى شخصيتين مشهورتين، فإن اسمي عمر بن الخطاب - الذي يروى أنه قال: «**لو استقبلت من هذا الأمر [الخلافة] ما استدبرته، لرددت فضول أموال الأغنياء على الفقراء**» - وأبي ذر الغفاري - الذي يحب الناس ترديد قوله: «**عجبت لمن لا يجد قوتا في بيته، كيف لا يخرج على الناس شاهرا سيفه**» - إن هذين الاسمين يشهدان على [وجود] توجّه معين لصالح المحرومين، على مستوى السلطة، وعلى مستوى الجماهير كذلك.

وإن هذه المرحلة القصيرة التي لم تتعد 29 سنة قد طبعت النفوس بطابعها الى حدٍّ بعيد. الأمر الذي لم ينجم عن أن المثل الأعلى القرآني، القريب جدا من المطامح الجماعية الجديدة، قد طبّق عملياً إلى حدٍّ ما، ولكنه نجم عن أن المحرومين شهدوا هذه التجربة. وقد كانت ذكرى هذه التجربة، في جزء كبير منها، هذه التجربة التي بدت الوعود فيها قابلة للتحقق، هي ما سيدفع بالمحرومين إلى أن يعارضوا فيما بعد، وبحزم أكبر، الظلم عامة، واضطهاد الأغنياء للفقراء بوجه خاص.

لكن، ماذا حصل بعد هذه المرحلة التي تعتبر نموذجية؟ لقد خاب أملٌ. ذلك أن القائمين على تنظيم الامبراطورية العربية، والمشغولين بالمشاكل السياسية التي يطرحها الدفاع عن سلالة ملكية قيد التوسع، وجدوا أنفسهم عاجزين عن الاستجابة للأمل الكبير الذي أبرز أسلافهم إلى الوجود. لقد

صارت أهم جهودهم لا تعني سكان الجزيرة العربية مباشرة، كما أن الهدف الأساسي لحملات الأسلحة والتعريب التي تكثفت أيام عبد الملك بن مروان، كان هو دمج أو إخضاع الشعوب المتنافرة للبلدان المفتوحة، وكان توحيد الداخل مهمة أصعب.

ومع نشوب أزمة 680 ـ 692م، بلغ التشويش أوجه. ذلك أن الخوارج، الذين اعتبروا حكم بني أمية غير شرعي، لم يكفوا عن إظهار عدائهم المكين، وعن زرع الاضطرابات الخطيرة، وخاصة في منطقة البصرة، وفي الجزيرة العربية كذلك: في اليمامة وحضرموت واليمن والطائف بل وفي مكة عام 130هـ / 747م. [يضاف إلى ذلك] أن الشيعة، الذين كان لهم نفس الرأي تجاه الحكم الأموي ـ إلا أنهم آثروا التقية التي تجعلهم أكثر خطورة ـ ثاروا عندما أتاح لهم موت معاوية عام 680م فرصة، وهمية في الواقع، للوصول إلى الحكم. وبموت الحسين، أكبر شهدائهم، في نفس السنة، بكر بلاء «احتلت موضوعة الآلام، كما يقول ميكيل، مكانها، نهائيا، في الاسلام» [6]. ومع أن ثورة المختار، وهو «أول زعيم حقيقي عرفه علويّو الكوفة» [7]، كانت قصيرة نسبيا (من 685، إلى 687م)، فإنها أعلنت، منذ ذلك الحين، عن مولد تكتيك جديد: هو الاعتماد على المسلمين من غير العرب. ذلك أن المختار جنّد، إلى جانب الأعيان العرب، موالي كانوا، حتى ذلك الحين، مستائين، ولكنهم [وقفوا] على هامش الصراعات.

وكانت هنالك تقاليد معادية للمَلكية تغذي هذه الحركات، فتمرد عبد الله بن الزبير (ابن عمة النبي) اندلع لحظة خلافه يزيد الأول لأبيه معاوية مؤسس السلالة [المالكة]، لكيلا يخمد قبل نهاية الأزمة، عام 73هـ / 693م. تلك الأزمة التي لم تعرف نهايتها إلا بعد أن هاجم الأمويون عام 683 م مكة ذاتها، التي لجأ إليها المتمرد: حيث رأى المسلمون كعبتهم تحترق، والأمويون يزيدهم يموت.

6ـ أ. ميكيل (A. Miquel)، «الاسلام وحضارته»، م. م، ص: 93.

7ـ ك. كاهن (C. Cahen)، «الاسلام»، م م، ص: 33.

والحقيقة أن حركات الرفض، التي كان يجابهها الأمويون، كانت مفرطة في التنوع والتعقيد، إلى حدّ أنه لا يمكن تقديم لمحة عنها هنا. والأمر الأساسي هو أن جميع هذه الحركات كانت تزعم بأن الحق معها، وتثور في وجه الظلم باسم العدالة.

وإذا تركنا هذا جانبا، فإن العيب الحقيقي للمجتمع الأموي، وهو عيب عظمته، يوجد في مكان آخر: هو تنميته لنظام اقتصادي وثيق الارتباط بالنمو الحضري. لقد اختُزلت الجزيرة العربية، المهد، في المدن المقدسة. وهو أمر تمّ منذ البداية. فقد أقام معاوية في دمشق محاطاً بوجهاء عرب أوفياء له؛ **«الشيء الذي كرّس وإلى أجل معين، محو الجزيرة العربية، كما لو أن دورها اقتصر على أن تقدم للبشرية نبيا وجيشا، لتعود فتسقط بعد ذلك في العدم»** (8).

وسرعان ما ضاعفت المدن، التي صارت مقرا للسلطة السياسية والاقتصادية، من عدد بؤسائها: الذين شكّلوا بروليتاريا لا سبيل لها إلى الحياة النشيطة. وفي نفس الوقت وقع توسع السوق وتراكم الرساميل، وصار التبادل مختلا بين المدن والقرى لصالح الأولى. ذلك أن البادية ـ وهي، بوجه عام، منطقة استهلاك ذاتي، أو اقتصاد مغلق، إلا أنها مفتوحة، من الآن فصاعدا، للجباة ـ لم تعد تبعث إلى المدينة بغير الضرائب والأتاوات. وبدأ السكان القرويون الذين صاروا أكثر فأكثر فقراً، وخاصة منهم غير العرب، المدينون بأعلى معدّلات الضرائب، يهملون أراضيهم، بل ويهجرونها، كي ينقضّوا على المدن. ولكيلا تتقلص الموارد، سوف يذهب الحجّاج، في عهد عبد الملك بن مروان، إلى حد إعادة غير المسلمين إلى أراضيهم، وتحريم اعتناق الاسلام عليهم.. كما أن الموالي، الذين طردهم الحجّاج نفسه من المدن بدورهم، لن يسمح لهم بالاستقرار في المدن التي بها حاميات عسكرية، إلا مع الاصلاحات التي جاء بها عمر بن عبد العزيز (717 ـ 720م).

ولم تقفر الأراضي فحسب، بل إن ملاّكها تغيّروا أيضا. والواقع أن وجهاء عربا سرعان ما تملكوا أراضي واسعة إما بشرائها من ملاكين من غير

8ـ نفس المصدر، ص: 29.

العرب، لم يعد لهم بها غرض، وإما بتنازل الحاكم لهم عنها على هيئة إقطاعات، الذي يعني، في الغالب الأعم، «تنازلا إلى أجل». ومن أجل إحياء الأراضي التي هجرها مغلوبو البلدان المفتوحة، أنشأ الخلفاء هذه الاقطاعات كي يفيدوا بها نخبة محظوظة بفعل صلة عائلية أو بفعل مكانة اجتماعية متميزة غيرها. وبما أن هذه النخبة لم تكن تقطن بهذه الأملاك، فإنها كانت تشغِّل فيها يدا عاملة قابلة لأن تستغل في شروط نصف ـ عبودية. واستيحاء لنظام الاستئجار الاحتكاري البيزنطي (l'emphyteusis) كانت إيجارات هذه الأراضي **«تشتمل على ضرورة حرث الأرض خلال فترة معيّنة شرطاً، وتحصيل ربع الضرائب وتسليمه إلى الحكومة»** [9].

من هنا ارتبط تشكل رأسمال منتج ضخم بالنمو الحضري وسواء أتعلق الأمر بتجار يستثمرون ربحا معينا في التجارة أو في تملك الأراضي والعقارات، أو تعلق بملاك عقاريين كبار يستثمرون عوائدهم في التجارة، فإن الارستقراطية الحضرية هي التي كانت تملك رأس المال.

ومع عدم تناسينا لكون مكة كانت قد عرفت الرأسمال التجاري قبيل ظهور الاسلام، وكون عهد الخلفاء الراشدين لم يحل دون الهيمنة الاقتصادية للمدن، فإن بإمكاننا التخمين بأن استغلال قوة العمل، باعتباره نتيجة لاتساع الفارق بين مختلف شرائح السكان المسلمين ومصاحَباً بتعمق وعي معين باللامساواة الاجتماعية، لم يكن قد أصبح مرهِقا، على مستوى المجتمع الشامل، إلا في عهد الأمويين. وسيعاني العباسيون من تبعات استغلال متميز: ذلك أن ثورة الزنج، التي قامت على نمط ثورة سبارتاكوس، (والزنج عبيد سود جلبوا من افريقيا الشرقية واستخدموا في حرث أراضي جنوب العراق)، ستهزّ خلافتهم من 868 إلى 883م.

وعندما يتحدث م. رودنسون عن عصر الراشدين الذي كان الإنصاف فيه، على ما يرى، نسبيا جدا، فإنه يكتب قائلا، مع ذلك، إن: **«الأمة الإسلامية كانت، آنذاك، جماعة محدودة العدد نسبيا من المواطنين الذين وحّد**

9ـ ب. لويس (B. Lewis)، «العرب في التاريخ»، م. م، ص: 63. لا يبدو أن تحديد مدة التنازل كان مفروضا دائما. انظر كاهن (C. Cahen)، «الاسلام»، م. م، ص: 109.

بينهم إيمان مشترك ومصالح مشتركة، فانطلقوا لفتح العالم. لقد كان يسود ضمن هذه الجماعة، بالتأكيد، مثال أعلى في المساواة (النسبية) [تحدّر إليهم] من القبيلة البدوية، [علاوة على] المثل الأعلى القرآني في المساواة أمام الله وفي التعاضد المتطوّر المطلوب، بل المفروض بين أعضاء الأمة» (10).

إن ما يدعـوه م. رودنسـون «بالقطاع الرأسمالوي» لإسلام العصور الوسطى، وهو قطاع تجاري أساسا، ومدعّم عملياً من قبل رأسمال نقدي قائم على الربح (كالدَّين بالفائدة مثلا)، لم يكن قد وجد المناخ الملائم له إلا مع ظهـور بعض نتـائج التوسع الضخم [الذي عرفته] الأمة: كاللامساواة بين العرب وغير العرب، المنتقلة من خارج الأمة إلى داخلها، وتشكل أرستقراطية حضرية (ولاة، بيروقراطية، تجار، عسكريون، الخ . .) استفادت من هذه اللامساواة، مثلما استفادت من وجود كتلة من البروليتاريا والفلاحين المتزايد فقرهم باستمرار، ثم [وجود] دولة حريصة على مصالح هذه الارستقراطية، وعـلى رأسها الأسر التي ينتمي إليها أفرادها. صحيح أن «الايديولوجيين لا يحكمـون، حتى في الاسـلام»، على ما يضيف رودنسون. وقد واجه المثل الأعلى القرآني، ومعه مطامح الجماهير الواسعة، منذ العصر الأموي، تحديا على صعيد الممارسة والواقع الاجتماعي الملموس.

ضمن هذه البنية الاجتـماعية ـ الاقتصادية الجديدة ـ حيث كان أكبر قسم من الثروات يتراكم بين أيدي شريحة من المحظوظين، دون أن يواصَل استخدامُهُ للاستهلاك المباشر بل لـ«إعادة الانتاج الموسّع» ـ نما الحب العذري والحب الايروسي على نحو متواز، وهما «استراتيجيتان جنسيتان» كانت المرأة فيهما مجرد مرادف «عاطفي» لرأس المال الجديد: لقد قامت دون جوانية عمر بن أبي ربيعـة على «استثمار» امرأة المجتمع الراقي، النبيلة والغنية، في غيرة نسوية «منتجة». فكان النجاح، المتصوَّر والمقدّم باعتباره ارتقاء ارستقراطيا، من الناحيتين المادية والمعنوية، يولِّد إحساسا بالرضى لا يحاول مطلقاً أن يضع

10ـ م. رودنسون (M Rodinson)، «الاسلام والرأسمالية»، سوي، باريس، 1966، ص: 85. [انظر ص: 78 من الترجمة العربية لنفس الكتاب، ترجمة: نزيه الحكيم، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، مارس 1974 ـ المترجم].

النظام الاجتماعي القائم موضع اتهام. أما عند العذريين، فإن الحب هو حب استلاب، بالمعنى الماركسي للكلمة تقريبا: فـ«العمل» الذي يتحمل البطل فيه كل أشكال العناء لا ينتهي، أبدا، إلى نتيجة. ذلك أن موضوعه يقف ضد فاعله، ويصير غريبا عنه. بحيث يُحس الفاعل بنفسه، في النهاية، خارج ذاته («وأنكـرت من نفسي الـذي كنتُ أعرف»، **جميل**، الديوان، ص: 31)، وينفي نفسـه بنفسه (موضوعة الجنون). إن شعور المرء، هذا، بالعجز عن استعادة منتوج عمله، هو الذي يغمر الشعر العذري بيأس عميق. بمقابل ذلك، فإن **عمر بن أبي ربيعة**، وهو يستغل جسد المرأة (**«ما بدا لك فاقعد»**، تقول له العامرية، الديوان، ص: 106)، لا يسعى لغير تأكيد شخصه هو بالـذات. وحـين جعـل فتـاة عاشقـة له تقـول: **«قد عرفناك، وهل يخفى القمر»** [11]، يسمع صديقه **ابن أبي عتيق** يلومه قائلا: **«إنك تشبب بنفسك لا بها»** [12].

إن الـظلم الذي يكثر العذريون الحديث عنه يفترض ألا يكون هذا الاستلاب مجردا من التطلعات المطلبية. ولا يمكن لصورة حبيبة متزوجة، أي حبيبة صار عضوها الجنسي أو إنتاجيتها مملوكين (عن غير حق) لرجل غني، إلا أن تثير في الذهن سيرورة عمليات التملك الأموية التي أتينا على رسم خطوطها العـامـة قبل قليل. ونحن نعتقد أن التحليل الذي سبق أن قمنا به للكون الشعري يسمح بإقامة هذه المماثلة. وإن **رولان بارت** (R. Barthes)، الذي يكشف لنا عن أن «**السادية قد لا تكون سوى المضمون الفظ (السوقي) لنص ساد**» [13] ـ ونفس الأمر بالنسبة للعفة [الواردة] في النصوص العذرية ـ، يجد في مغامرات ساد حيث، ولنبين ذلك، يصير «إشباع كل امتداد لجسد مبدأ إيروسي ساد» [14]، [يجد] «تنقيلا» للتقسيم الطبقي الذي كان قد عرفه مجتمع لويس الخـامس عشر: «**فـالمُجّان ينتمون إلى الارستقراطية، أو، على وجه**

11ـ **«الأغاني»**، ج 1، ص: 119.

12ـ نفس المصدر.

13ـ رولان بارت (R. Barthes)، **«ساد، فورييه، لويولا»** (Sade, Fourier, Loyola)، سوي، باريس، 1971، ص: 174.

14ـ نفس المصدر، ص: 133.

التحديد (أو في الغالب الأعم) إلى طبقة أرباب الأموال، وأصحاب الاقطاع الجبائي (traitants) والمخلّين بوظائفهم، وبكلمة واحدة: إلى المستغلين، الذين اغتنى معظمهم أثناء الحروب التي خاضها لويس الخامس عشر وفي ممارسات الفساد التي ترافق الاستبداد: وباستثناء الحالات التي يكون فيها الأصل النبيل للفاعلين عاملا من عوامل الشهوة الحسية (اختطاف الفتيات الظريفات، [مثلا]، فإن هؤلاء ينتمون إلى ما دون - البروليتايا الصناعية والحضرية (. . .) أو إلى أقنان إقطاعية الأرض، حيثما ظلت قائمة»[15].

وربما سيكون من قبيل المجازفة أن نتحدث عن «صراع طبقي» حين الحديث عن العذريين، ما دامت المعلومات التاريخية مفرطة في الشحّة، إلا أنه يبقى صحيحا مع ذلك أن الكون الشعري لهذه الزمرة، حيث يطالب البطل، بالنسبة للحبيبة، بجنسها، يوجد في علاقة تماثلٍ مع وضعية غير ملائمة بوجه خاص: هي وضعية زمرة وسيطة بين المستقرين المفقرين أصلا وبين كبار البدو الرحل، قليلي الخضوع لمراقبة الدولة المالية. يضاف إلى ذلك أن من المحتمل جدا أن يكون هناك تطابق بين هذا التجريد من الملكية ذي الطابع الجنسي، وبين التفقير الذي طرأ مع الاسلام. الشيء الذي يعزز الفرضية القائلة بتناقض طرأ على موارد بني عذرة، بسبب احتلال المسلمين لواحات وادي القرى التي كانت مستغلة، حتى ذلك الحين، من قبل يهود يدفعون الأتاوة لبني عذرة.

إن هذه الوضعية تندرج في سيرورة عدم التوازن بين المدن والبوادي. فالاستغلال الاقتصادي، مثله في ذلك مثل الممارسات الجنسية، التي سبق أن رأينا أهميتها النوعية والكمية، هما ظاهرتان حضريتان. الأمر الذي يصدق على الجزيرة العربية أيضا: فمن الموحي جدا [بهذا الصدد] أن ينسب إلى دون جوان المجتمع المكي، عمر بن أبي ربيعة، القدرة على عقد زواج بعيدا عن مدينته، وهو أمر كان مستخيلا من قبل، بين أحد أفراد بني عذرة ومحبوبته؛ وألا يكون «في وسع هذه أن تستبد برأي دون القرشي». إن عمرا يقول للحاضرين: «اشهدوا أني قد زوجتها من الجعد بن مِهجع، وأصدقتها هذا

15- نفس المصدر، ص: 134.

الألف دينار، وجعلت تكرمتها العبد والبعير والقبة، وكسوت الشيخ المطرف»[16].

وسواء كانت الشخصية العذرية مقهورة أو مستلبة، فإنها لا تزج بنفسها في التعارض الجذري القائم بين البدو والحضر، والذي شاء تاريخ المؤرخين أن يحتفظ [لنا] منه بالأساسي في اعتقاده، وهو الصراعات السياسية ـ الدينية. إن الشخصية العـذرية مدمـوغـة بالـظلم إلى الحـد الأقصى، إلا أن رفضهـا مستبطَن، سرّي، مثله في ذلك مثل لغتها، وبكلمة واحدة، فإن [رفضها] «سلبي». وهل من قبيل الصدفة أن كثير عزة، وهو العذري الوحيد الذي نعرف التزامه لسياسي (والمتهم في نزاهته من قبل بعض المتحدثين)، يدافع عن قضية الشيعـة، ويمجد إمامهم «المختبىء» **محمد بن الحنفية** (المتوفى حوالي 81هـ / 1 ـ 700م)، وفي الوقت نفسه، يمدح السلطة الأموية بحكم التقية التي يمارسهـا أنصـار هذه القضية؟ وقد لوحظ أن الخضوع للحبيبة كان هو الوسيلة الوحيدة التي يمكن للعذري أن يستخدمها للدفاع، بلا شك، عن «الارستقراطية» الاخلاقية الخاصة به. وإن هذا الخضوع، المازوشي بشكل واضـح، كان يترك لنفسه، على نحو مواز، (وبصورة ربما كانت مستقلة)، [إمكـانية] التعبـير عن عاطفـة جديدة من العـذاب الشيعي لا مثيل لها في الاسلام. ويملك هذا العذاب، في الكون العذري، اسما يعرفه الشيعة حق المعرفة: هو الاستشهاد. سوى أن العذري يبحث، بشكل من الأشكال، عن أن يجعل من نفسه شهيدا، عن أن يكتمل من خلال الأمر الواقع.

الشيء الـذي يعني أن المجتمـع الأموي لم يكن قد نمّى التعارضات فحسب، بل نمّى كذلك هامشية ثقيلة الوطأة. هامشية كانت تجد تعبيرها، ضمن الكون العذري، في إمتناع عن الجنس: ذلك أن العذري، وهو يطمح إلى العدالة، كان يتعلق بحبيبة متزوجة، أي بحبيبة تعود «إنتاجيتها» (ظلما) إلى رجل غني، إلا أنه كان ينقاد، كلما عادت إليه، إلى الاستغناء عن إنتاجيتها.

16ـ «الأغاني»، ج 11، ص: 174.

ودون أية استعارة، فإن هذا التراجع أمام الجنس (أو رأس المال) المنتج، أمر من الأهمية بمكان في تمييز زمرته ـ وهو تمييز مُرادٌ بالتأكيد ـ في مجتمع تكون القوة الجنسية فيه، مثل القوة الاقتصادية، وسيلة ممتازة لتأكيد الذات. من هنا فإن الأمر يتعلق بتعبير ذي دلالة خاصة، في سياقه الاجتماعي ـ التاريخي. إننا نجد في مكان آخر أن «ساد لا يحب الخبز»، وربما قيل: ما أتفهه من أمر.. ومع ذلك فإن «سبب ذلك سياسي على نحو مزدوج»، كما يقول لنا رولان بارت [17]. ويكشف القليل من المعلومات التاريخية [المتوفرة] أن عيِّنة العذريين، أو الزمرة العرقية لبني عذرة، لم تكن قد لعبت أي دور سياسي، أو أعطت أي شخصية بارزة في تاريخ الاسلام. وبإلحاحنا على عامل أساسي، هو الشروط الاقتصادية، فإن التحليل قادنا إلى استخلاص هامشية مميِّزة أكثر: هي الهامشية التي تولّدت عن السيرورة الضخمة لتملك الأمويين عددا من الأراضي على حساب بعض السكان القرويين المفقرين. وهي هامشية واقعية حقا، إلا أنها، كذلك، ميل باتجاه «نحنٍ» «أرستقراطية» أخلاقيا، مرادفة هنا لنوع من اللامبالاة تجاه المنافسات الكبرى لذلك العصر.

وبما أن المؤرخين متربصون بما يتحرك، فإنهم لم يلحظوا الهامشي واللامبالي. والحال أنه إذا كان الأمويون قد استطاعوا إخضاع عدد من المتمردين، بل وتغذية بعض التعارضات بينهم قصد إضعافهم، فإنهم لم يتمكنوا، دون أدنى شك، من الحيلولة بين اللامبالين وبين تركهم [الأمويين] يتوارون.

17ـ يقول رولان بارت، م. م، ص: 131: «إن الخبز، من جهة، هو رمز الفضيلة والدين والعمل والعناء والحاجة والفقر، ويجب أن يحتقر من حيث هو موضوع أخلاقي؛ ومن جهة أخرى، فإن الخبز وسيلة للابتزاز: ذلك أن الطغاة يخضعون الشعب عن طريق تهديده بحرمانه من الخبز، فهو رمز للقمع، كذلك. من هنا فإن الخبز، عند ساد، علامة متناقضة: أخلاقي ولا أخلاقي، مُدان في الحالة الأولى من قبل ساد الرافض، وفي الحالة الثانية من قبل ساد الجمهوري».



الفصل الرابع:

فرضيةٌ هامشيةٍ لغوية

ولكن ماذا يجب أن يقال عن الـ «شاعرية» العذرية؟ من البديهي أن درساة متقدِّمة للشعرية قد تستفيد من الطرائق الجديدة للسانيات لا لكي تعيد بناء البنيات المفهومية وحدها فحسب، بل والبنيات الصورية أيضاً، أو على وجه الخصوص: وقد يساعد تحليل إحصائي للاصطفاءات والتركيبات اللفاظية والصوتياتية والمورفولوجية والعروضية والبلاغية إلخ . . على أن نحدد، بكثير من الدقة ، وظيفة الأسلوب الشعري السوسيولوجية، ذلك «الانتظار الخائب» كما قد يقول **ياكبسون** (Jakobson) .

وهو عمل قد يتطلب، كما لا يشك في ذلك أحد، مجهوداً ضخماً ومتخصصاً في الوقت ذاته، متجاوزاً، بالتالي، حدود فصل ـ مسوّدة [1] . ومع ذلك فإن فرضيةَ هامشيةٍ لغوية للعذريين (في علاقتها مع هامشيتهم الاجتماعية ـ الاقتصادية التي انتهينا إليها) تبدو لنا قابلة لأن يُتَحقق منها دوماً. ويتعلّق الأمر بأن نقيم، اعتماداً عى عينة من الاعتبارات الكلاسيكية، جرداً بيانياً يمكّننا من تجديد خصائص الوضع العذري ضمن السلم الأسلوبي لعصره.

وإن الأساس النظري لهذه الفرضية وطيدٌ اليوم: فسواءً تعلق الأمر ببنيات ذات دلالة وبأجناس أدبية (نظرية الرواية) أو تعلّق برؤية العالم وبطبقات إجتماعية (التاريخ والوعي الطبقي)، فإن **لوكاتش** (Lukàcs) كان قد نجح في وصف العلاقة بين الجمالي والاجتماعي. وهي علاقة سيوضّحها التماثل الغولدماني أكثر من ذلك. ولكن على أي شيء تقوم هذه العلاقة إن لم تقم على

1 ـ قد تدمج دراسةٌ «جامعةٌ» هذا الفصل ضمن التحليل المحايث للكون العذري.

وظيفة الفن الاجتماعية والسوسيولوجية؟ لقد بيَّن دوفّينيو (Duvignaud) ، صحبة آخرين، كيف أن هذه الوظيفة تتغيَّر تبعاً لأنماط المجتمعات [2].

ومع اللسانيات وتطوّرها العلمي خلال العقدين الأخيرين، على الخصوص، صار التثبّت أكثر تجريبية، وأكثر إقناعاً بالتالي. لقد كانت هناك الأطروحة القائلة بلُغَةٍ خالقة لصورة عن العالم، المعروفة منذ قرن، والتي أكّدها بنفّينيست (Bennvéniste) جزئيا بإظهاره أن المقولات المنطقية للفكر اليوناني تُجري تنقيلاً على المقولات النحوية للّسان اليوناني. كما كانت هناك [تلك] الأطروحة المعاكسة التي تعود إلى إلهام سوسيولوجي بوجه خاص. لكن مهما يكن من أمر هاتين الأطروحتين، فإن أحادية نظرتهما قلّ ما نجدها تُمثّل في الأبحاث الحالية. ذلك أن تبادل الفعل، بل والتشاكل، يقيم اليوم علاقة وطيدة بين البنيات اللسانية وبنيات الزمر الاجتماعية. «إن انقسام المجتمع إلى طبقات أو إلى طوائف تنجم عنه اختلافات في مفردات اللغة وقواعدها وفي الصوتيات والفونيميك والأسلوب، إلخ. . . » [3]. الشيء الذي يحيلنا مجدداً على مفهوم الوظيفة. وحين أعاد جاكبسون (Jakobson) النظر في «فرضية اللغة المتراصّة» أكّد أن «كل لسانٍ يشتمل على عدة أنساق متزامنة يتميز كل منها بوظيفة مختلفة [عن وظيفة الآخر]» [4]. من هنا ليس من المستبعد إمكان [وجود] توزيع تواتري حسب المنطقة أو حسب الطبقة الاجتماعية.

ومع ذلك ينبغي ملاحظة أن اللسانيين كثيراً ما يميلون، في الغالب، إلى التأويل السيكولوجي، بل التحليل ـ نفسي، كلما تناولوا الشعر. ربما لأن

2 ـ ج. دوفّينيو (J.Duvignaud) ، «سوسيولوجيا الفن»، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس، 1967، ص 84 وما يليها. إن ملاحظاته حول حيوية التعبير الفني في علاقته بالتحولات الاجتماعية وحول غنى هذا التعبير وتنوعه في المجتمعات الاقطاعية يمكن أن يؤكدها تاريخ الأمويين.

3 ـ أ. سومرفيلت (A. Sommerfelt) ، «البنيات اللسانية وبنيات الزمر الاجتماعية، مشاكل اللغة» (Structures linguistiques et structures des groupes sociaux, Problèmes du langage) غاليمار، 1966، ص: 191.

4 ـ ر. ياكبسون (R. Jakobson) ، «دراسة في اللسانيات العامة» (Essai de linguistique générale) ، منشورات «مينوي» (Minuit) ، باريس، 1963، ص 213.

هذا النمط من التعبير يملك القدرة الجمالية الأقوى، ولأن الجمالية أو الشكل الأسلوبي يطابق (تطابق) أكثر الأمور شخصية في الابداع الأدبي. لذلك، أو على الرغم من ذلك، تظل أعمال اللسانيين حول الشعرية (التي نقصرها هنا، تبسيطاً، على الشعر) شديدة الايحاء بالنسبة لعالم الاجتماع. فحين يقرّ [أولئك] بأن الجملة لم تعد «أسمى تركيب يمكن تحليله»، فإنهم يكشفون لنا عن علاقات مذهلة بين المضمون والشكل أو، بوجه أدق، بين الصوت والمعنى في الشعر: ونحن نعلم اليوم أن القافية لم تعد مجرد تكرار منتظم للوحدات الصوتية (الفونيمات)، مادامت «تقتضي، وبالضرورة، علاقة دلائلية بين الوحدات التي تربط بينها» [5]. كذلك نحن نعلم أنه في لغة معينة، يتواتر نوع معين من الوحدات الصوتية ضمن موضوعة شعرية معينة أكثر مما يتواتر ضمن أخرى معينة كذلك. وخلاصة القول أنه صار ممكنا، وخاصة بفضل نظرية الإعلام، أن نعيد تركيب قصيدة لا نملك عنها سوى نسبة مئوية محدّدة من الأصوات.

من هنا قد لا يكون من نافل القول التذكير بأن الشعرية كانت تحتل أكبر مكان في النقد الأدبي للعرب المصنف، في أغلب الأحيان، على أنه «شكلاني»[6]. لقد هيمن على هذا النقد فرعان: التركيب مع الوزن والقافية، والبلاغة التي قسّمتها المدرسة التقليدية، على سبيل الاختصار، إلى [علم لـ] المعاني يبحث في استخدام الجمل، وإلى [علم لـ] البيان ينصبّ اهتمامه على فن الفصاحة، و [علم لـ] البديع يحدّد، على وجه الخصوص، أوجه الاستعارة.

والحال، بداهةً، أنه لا الأوزان ولا الصور البلاغية تفلت من نمذجةٍ أسلوبية، ترتبط، هي ذاتها، بنمذجة زمكانية للتاريخ العربي. وإن القصيدة ذاتها، وهي الاطار الذي يُنظر إليه باعتباره مثالياً، من حيث مداها وتصميمها، كانت ترتبط، في العصر الأموي، بواقعتين على الأقل هما: تواتر البحور «التقليدية» واشتهار بعض الشعراء، الممثلين لتركيب أو معايرة معينة

5 ـ ن.م. ص: 233

6 ـ انظر: أمجد الطرابلسي، «النقد الشعري عند العرب حتى القرن الخامس الهجري»، دمشق، 1955.

في الموضوعات. مما يعني، بوجه الاجمال، ضرورة وجود تواز بين الشكل والمضمون الشعريين [وهما] قيد التغيّر. وهو توازٍ ممكن تفسيره كل التفسير بواقع أن التواتر النمذجي للبحور يتنوّع، بشكل واضح، تبعاً للموضوعة المهيمنة [7].

فمن غير أن يتخلى عن البحور «التقليدية» [8] المستعملة خاصة في المديح والهجاء، عرف شعر التحوّلات «الحجازية تراجعاً لهذه البحور أمام بحور غنائية تكاد تكون غير معروفة تماماً في الصحراء، مثل المنسرح والخفيف أو الهزج» [9]. ويقابل هذا الشكل من البحور، لدى الحضر، إضفاء للطابع الايروسي على الشعر وجعله في قالب موسيقي. كما يتميز هذا الشكل بالتباعد بين حضر الحجاز ومدّاحي المنطقة السورية ـ العراقية الذين ظلوا، في جملتهم، أكثر تعلقا بالقصيدة، [باعتبارها] من علامات السلطة، وبالتالي أكثر ارتباطاً بالبحور التقليدية. الأمر الذي يربطهم بالبدو أكثر من خلال نفحة حنين مشتركة يُفسحُ إطار القصيدة، علاوة على ذلك، مجالاً لها. وهي صلة قرابة [تتم] عن طريق موضوعةٍ من الدرجة الثانية، إلا أنها تفتح مجالا للتعبير عن موقفين جماعيين مختلفين تجاه السلطة السياسية. [10]

فكيف يتجلى الموقف الشعري للعذريين، إذن؟ إذا نحن ميزنا، ابتغاء للسهولة، بين تعارضين كبيرين: التحضر/البداوة، والالتزام السياسي/اللامبالاة السياسية، فسيبدو لنا هذا الموقف مميّزاً بمعطيين أسلوبيين

---

7 ـ انظر، بخصوص هذه النقطة، الكتاب الايحائي لـ ع.ت. مجدوب، «المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعاتها»، القاهرة، 1955.

8 ـ نطلق لفظة بحور تقليدية، عامة، على الطويل والبسيط والوافر والكامل (انظر: بلاشير، «تاريخ...»، ج: 3، ص 681، وما يليها).

9 ـ ن.م. ص: 682.

10 ـ إذا نحن أخذنا السلطة السياسية كمعيار، فلأننا نرى فيها المادة ـ الوسيطة بين المدّاحين والبدو: وذلك، أولا، لأنها مقتلعة من موطنها (لنذكر الوليد الثاني، الخليفة والشاعر «البدوي» في نفس الوقت)، ثم لأن المدحي يرجع، في القسم الاعظم منه، إلى التاريخي.

متكاملين ومهيمنين: [أولهما] نمذجة عروضية ذات تواتر وسيط، و [ثانيهما] «إنتاجية» بلاغية منخفضة نسبياً.

والجدير بالملاحظة، باديء ذي بدء، هو أن استعمال البحور التقليدية غالب، في المتوسط، لدى كل أطراف هذين التعارضين، وذلك رغم تراجع تلك البحور التي أشرنا إليها قبل قليل. إلا أن هذه الغلبة ليست بنفس الدرجة في إنتاجات الحضر والبدو والعذريين. فإنتاج الحضر يتضمن نسبة مئوية مرتفعة من البحور الغنائية، التي تعادل بل وتتجاوز في بعض الحالات (وإذا نحن أخذنا «الجَزْء» بعين الاعتبار) نسبة البحور التقليدية، مثلما هو الأمر مع **ابن قيس الرقيات**. أما إنتاج البدو فمطبوع بوضوح بالتقلص العددي للبحور الغنائية، التي تكاد تكون غير معروفة في الصحراء: إن ذا الرمة [مثلا] لا يستعمل منها غير الرجز. ويدعم هذا الشاعر «تقليديته»، فوق ذلك، بطول قصائده التي تشتمل، بوجه العموم، على أربعين بيتاً أو أكثر. وأما الوضع الهامشي للعذريين (أو شبه المستقرين من بني **عذرة**) فيقابل استعمالاً وسطياً للبحور الشعرية: فالبحور الغنائية أكثر توترا لديهم مما هي لدى البدو، إلا أنها أقل تواترا مما هي لدى الحضر.

وتعطينا دواوين أحد ممثلي خصوصية الشعر الحضري للحجاز، هو **ابن قيس الرقيات** وأحد «شعراء الصحراء»، **ذي الرمة**، إضافة إلى **جميل بثينة**، التوزيع التالي للبحور وعدد القطع والمقطوعات:

البحور / الشعراء	التقليدية				الغنائية								
	الطويل	الكامل	الوافر	البسيط	الرجز	الخفيف	المنسرح	المتقارب	المديد	الرمل	السريع	الهزج	%
ابن قيس الرقيات	18	22	9	7	0	32	13	2	4	3	1	1	50
جميل	60	10	8	4	9	6	1	2					18
ذو الرمة	61	0	7	9	10								11,5

هكذا فإن استعمال البحور الغنائية يمثل، في ديوان ابن قيس الرقيات[11]: 50٪ من القطع والمقطوعات و58٪ من الأبيات. وإذا نحن نظرنا بعين الاعتبـار إلى البحـور التقليدية المجزوءة الشبيهة في صورها الموجزة بالبحور الغنائية (8 قصائد في الكامل و4 في الوافر)، فإن هاتين النسبتين تصبحان، على التـوالي: 7, 60٪ و75٪. ولنذكر هنا أن الأمر يتعلق ببحور تعود إلى شعراء المجتمع الحجازي الجديد. وهو ما يدفعنا إلى أن نرى فيها معياراً للتصنيف.

أما عمر بن أبي ربيعة، الأكثر ارتباطاً بالبحور التقليدية، وخاصة منها الـطويل، فإنـه يستعمل عدداً أقل، نسبياً، من البحور الغنائية، التي تمثل 6, 35٪ من قطعه ومقطوعاته[12]، مع غلبة لبحري الخفيف والمنسرح، كما هو الأمـر لدى منـافسـه. وهذه الغلبة علامة على انقلاب حقيقي في الأداة الشعرية (أو في التحضّر الحجازي): ذلك أن هذين البحرين صارا بحري القصيدة المفضلين. أما العدد الأكبر للأبيات فيتجلى في ديوان ابن قيس كما يلي: 60 من الخفيف، 38 من المنسرح، 26 من الوافر، «المجزوء»، 25 من الكامل «المجزوء»، ثم 22 من الطويل، بحر القصيدة التقليدي دون منازع.

أمـا في ديوان جميـل،[13] فإن البحور الغنـائية تمثـل 18٪ من المقـاطع والمقطوعات و6, 9٪ من الأبيات. وعلى ما ينبغي أن نتوقع فإن هذه البحور لا تمثـل، في ديوان ذي الـرمـة[14] سوى 5, 11٪ من القـطع والمقطوعات و5, 6٪ من الأبيات. والحقيقة أن الأمر لا يتعلق سوى بالرجز، الذي لم يكن يستعمل في القصيدة التقليدية، رغم كونه من أقدم البحور؛ والذي جعله ذو الرمة بحراً لبعض قصائده الطويلة ما يكفي من الطول.

لكن، في أي شيء يمكن لهذه الأرقام أن تخيب توقعنا؟ على الأقل، فيما يلي:

11 ـ نشر دار صادر، بيروت، 1958.

12 ـ حسب قول قادي، الذي أورده بلاشير، «تاريخ..»، ج 3، هامش الصفحة 682.

13 ـ نشر دار بيروت، 1966.

14 ـ ماكارتني (Macartney)، كامبريدج، المطبوعات الجامعية، لندن، 1919

ا) أولاً، أن الأهمية الكمية للبحور الغنائية المطلوبة ليست واحدة لدى الحضري والعذري، في حين أن هذه البحور كان عليها أن تقابل، مبدئياً، موضوعات الرثاء المشتركة. يضاف إلى ذلك واقع أكثر غرابة هو أن حضور مجموعة من قصائد المدح لدى ابن قيس لا يقلص حصة هذه البحور، في حين أن هذا النصيب يظل ضئيلا عند جميل، وذلك رغم الغياب شبه الكلي لقصائد المديح. وخلاصة القول هي أن المطلب العذري لا ينتهي سوى إلى وضع وسيط عل المستوى العروضي.

ب) والحال أن العذري، بانتقاله من العروضي إلى البلاغي، ينتقل من الوسيط إلى الهامشي. وهذا إخفاق للمحاولة. يضاف إلى ذلك أن الأمر يبدو كما لو أن الجذب يفضل التعبير عن نفسه بالرفض: فما يربط العذريين بالبدو (البحر الطويل، خاصة) يصبح، بالأحرى، علامة على اللا اندماج. هناك، [إذن]، عملية تهميش لغوي للعذريين تبدو لنا قابلة لأن نتحقق منها على مستوى ورا لساني خاص، هو مستوى خطاب القدماء عن خطاب الشعراء.

وفعلاً، فإن مضمون الأعمال (أو الذاكرات الجماعية) القديمة ينتهي إلى تهميش الزمرة العذرية كلما ربط بين العروض والبلاغة. وإن [كتاب] «**الشعر والشعراء**» **لابن قتيبة** لذو أهمية كبرى بهذا الصدد: [فهذا الكتاب]، الذي ألفه وجه بارز من وجوه النقد الأدبي «المعتدل»، يعتمد على معايير جمالية، من طبيعة بلاغية على الخصوص، وغالباً ما ينظر إليه باعتباره أول صياغة لفن الشعر. يضاف إلى ذلك هذا القصد [الذي عبّر عنه مؤلفه إذ قال] «**وكان أكثر قصدي للمشهورين من الشعراء الذين يعرفهم جلّ أهل الأدب، والذين يقع الاحتجاج بأشعارهم في الغريب، وفي النحو، وفي كتاب الله عزّ وجل، وحديث رسول الله (ص)**. . »[15]. أما مؤلّف **الباقلاني** (المتوفى عام 1013م) حول إعجاز القرآن، فإنه يمثل هنا النقد الديني. والأمر الهام فيه هو أنه حين أراد المؤلف إثبات تفوق البيان القرآني، انتهى إلى التقليل من شأن فصاحة الشعراء، أو إعابتها. وأهم نتيجة ترتبت عن ذلك هي عدم ذكر أيٍّ من العذريين، باستثناء كثيِّر. أما المؤلَّف الثالث الذي نرجع إليه، فهو «زهر

15 ـ ابن قتيبة، «الشعر والشعراء»، دار الثقافة، بيروت، 1964، ص 7.

الآداب» للحصيري (المتوفى عام 1022 م): إن هذه الأنطولوجيا الشهيرة التي ألفها رجل من القيروان ، تضيف إلى العيِّنة وجهاً مغاربيا.

وإذا رأينا أن عدد الاستشهادات المتعلقة بكل فئة من الشعراء، ضمن هذه الكتب، [تمثل] تقديراً غير مباشر لـ «الانتاجية» الجمالية للبحور المستعملة ، فقد كان بإمكاننا ملاحظة «لاإنتاجية» نسبية للبحور الغنائية لدى العذريين. فمن بين ثمانية بحور وردت لدى جميل والمجنون وقيس في المقطوعات التي يستشهد بها ابن قتيبة لا نجد سوى بحر غنائي واحد: هو بحر رجز لدى جميل. ومع ذلك فإنه يجب إبقاء كثيِّر على حدة، مادامت تمثيلية البحور الغنائية عنده تبتعد عن المتوسط العذري. لقد كان مخالفا [لأولئك الشعراء] ـ حتى في مجمل الكتب التي عدنا إليها ـ ونحن نعرف سبب ذلك: وهو أن هذا الشاعر، رغم أنه ذو إلهام عذري، بل وربما كان راوية لجميل، لم يظل غريباً عن حياة المجتمع الراقي بالحجاز. وكيفما كان الحال، فإن هذه الواقعة قائمة أمامنا: وهي أن عددا محصورا من البحور الغنائية لدى البدو ممثَّل (في التقويم البلاغي، والحالة هذه) أكثر من تمثيلية عدد أكبر من نفس البحور لدى العذريين. والأمر هنا أمر حضور بدوي معروف ومعترف به من طرق القدماء: إن ذا الرمة [مثلا]، يرد ذكره 898 مرة في «لسان العرب»!

وإذا نحن طبقنا على كتاب ابن قتيبة، عينة يمثِّل فيها الحضر بالأعشى وعمر والعرجي، ويمثِّل البدو بذي الرمة والراعي، أمكن لنا رسم الجدول التالي:

البحور / الشعراء	التقليدية	الغنائية	نسبة الغنائية منها
الحضر	8	6	42,8
البدو	6	2	25
كثير	4	1	20
العذريون	7	1	12,5

وإذا كان في هذا استكشافات لغير المباشر أو لغير المقصود، فإن هناك قرائن أخرى من شأنها البرهنة على أن هذا الموقف «البين بين» إذا نحن سمحنا لأنفسنا بهذا التعبير، بعيد عن أن يكون نتيجة لاستنتاج قسري قيم به في الوقت الحاضر. يكفي التذكير بالمقطع الذي اتخذ مظهر حكاية، لكنه ذو دلالة قوية حقا، والذي يخبرنا فيه ابن قتيبة بأن [المفضل] الضبِّي قال للرشيد: «أتعرف بيتاً أوّلهُ أعرابيٌّ في شَملته، هابٌّ من نومته، كأنما صدر عن ركبٍ جرى في أجفانهم الوسنِ فركد، يستفزهم بعُنهجية البدو، وتعجرف الشدو، وآخره مدنيٌّ رقيق، قد غذّي بماء العقيق؟ قال: لا أعرفه، قال: هو بيت جميل بن معمر:

ألا أيها الركب النيام ألا هبّوا

ثم أدركته رقة المشوق فقال:

أسائلكم هل يقتلَ الرجلَ الحبُّ

قال: صدقت» [16] وهل كان لنا أن نقول شيئاً آخر؟ إن هذه «الأحجية» تؤكد فكرة جذب ـ رفض على مستوى البيت العذري.

من هنا فإن الفكرة القائلة بوجود كثافة بلاغية أقوى في النظامين الاجتماعيين ـ الاقتصاديين المتطرفين والمتعارضين ضمن المجتمع الأموي، تبدو [هنا] مما يمكن الأخذ به. بل إن ذلك يتعزز أكثر إذا نحن تفحصنا الموقف العذري في الكتابين الآخرين: إن «إعجاز القرآن» يستشهد بنسبة 7 ,2 من الأبيات لكل شاعر حضري، و5 ,4 لكل شاعر بدوي، و4 لكثيِّر، إلا أنه لا يورد أي بيت من أبيات بقية العذريين. وبالتالي فإن الباقلاني لا يضرب بهم المثل لتوضيح أية صورة من الصور البلاغية [17]. وإذا كان انعدام تصميم محدَّد لكتاب «زهر الآداب» مساعداً على وجود عفوية في الاستشهاد هامة جداً إلى حدٍّ أنها تتجلى عبر تنوع واسع في الموضوعات؛ فإن الوضعية تظل هي هي: 46 بيتا لكل حضري، 5 ,20 لكل بدوي، و3 ,5 لكل عذري.

16 ـ ابن قتيبة، ن. م. ص: 19.

17 ـ يرد ذكر شعراء العينة، بوجه الخصوص، حين يجري الحديث عن الاستعارة والتشبيه والمطابقة والمساواة والالتفات...

أما كثيِّر، فإنه ليس مجرد استثناء دائم فحسب، وإنما تتجلى التمثيلية المزدوجة لشعره (عذرية/حضرية) عبر إلحاح خاص (ونسطر على كلمة خاص هذه) على التباينات النوعية لقصائده: الجيدة منها (57 بيتاً) والرديئة (14 بيتا): وتشاء السخرية أن تحكم عزّة نفسها على تسعة من بين هذه الأبيات الأخيرة، وقد قيلت فيها، بأنها رديئة [18].

وإذا نحن طبقنا على نفس الكتب عينة تمثل شعراء البلاط (مع الفرزدق وجرير والاخطل) والشعراء «السرِّيين» ذوي الاتجاه الشيعي أو الخارجي (مع أعشى همذان وابن حطان والكميت) والشعراء العذريين، فسنجد تقريبا نفس النتائج الموقعية التي انتهينا إليها مع العينة السابقة: ذلك أن البحور الغنائية المستعملة في شعر البلاط وفي الشعر السرِّي جرى الاستشهاد بها بنسبة أكبر من نسبة الاستشهاد بـ[نفس] البحور المستعملة من قبل العذري. وباستثناء حالة واحدة (هي حالة العذريين السرِّيين، عند الحصري) فإن الاستشهادات بالأبيات تشهد بنفس الواقعة. أما خصوصية كثيِّر فتجد تبريرها، هذه المرة، في التزامه السياسي الذي يجعل منه واحدا من شيعة علي،الشيء الذي لم يحل بينه وبين الدخول في خدمة خلفاء [بني أمية في] دمشق، ملتجئا إلى التقيّة بطبيعة الحال.

وها هو ذا جدول إجمالي [لما انتهينا إليه]:

الاستشهادات / الشعراء	نسبة الغنائية منها	عدد الابيات (بالنسبة لكل شاعر)		
	ابن قتيبة	الباقلاني	الحصري	
شعر البلاط	25	4 , 7	28 , 3	
الشعراء السريون	35 , 7	2 , 3	5	
كثيِّر	20	4	57 +	14 −
العذريون	12 , 5	0	8	

18 ـ الحصري، «زهر الأداب»، دار إحياء الكتب، القاهرة، 1953 ص 351. إن بثينة، بدورها، تنتقد أشعارا لـجميل «الاغاني»، المجلد الثامن، ص ص: 104 ـ 105) بل وتذهب إلى حد تفضيل قصائد عمر بن أبي ربيعة (ن. م. ص. 145).

لقد سبق لنا أن انتهينا إلى [نوع من] اللامبالاة السياسية، وذلك بموازاة هامشية اجتماعية ـ اقتصادية تضع العذريين خارج التعارض بين الحضر والبدو. ويؤدي بنا الجدول الوارد أعلاه إلى ملاحظة أن هذه اللامبالاة قابلة لأن تُنقل، هي بدورها، إلى الشعرية. ولم يخطىء القدماء في حكمهم حول هذه النقطة: إذ أن هناك علاقة مؤكدة بين السلطة والجمالية اللغوية.

وقد كتب بارت يقول إن البلاغة، من حيث هي ممارسة اجتماعية للفصاحة، «**قد نشأت، على وجه التحديد، من دعاوى المِلْكيات التي تلت اغتصابات الطغاة للاراضي في صقلية خلال القرن الخامس [الميلادي]**»[19]. «**لقد كان هؤلاء الشعراء من نمط جديد: إذ كانوا يجندون هيئات شعبية كبرى للمحلفين ينبغي على المرء أن يكون فصيحا لكي يمكنه أن يُقنع أمامها**»[20]. ويبين التاريخ وما يجري حاليا من وقائع أن الطبقات الحاكمة لم تكف عن استخدام الكلام كأداة للسلطة، بل والمطالبة بتملكه. الأمر الذي يحصل في الغرب كما في الشرق

إن تاريخ العرب القبـ ـ إسلامي يعطي لفن الكلام سلطة اجتماعية لا نقاش فيها. يكفي أن نذكر هنا المكانة التي كان يحتلها الكاهن، الذي يستخدم السجع في كلامه. وقد كان من بين بضائع [سوق] **عكاظ**، الفصاحة الشعرية، ذلك البعد الكلامي الشهير للتنافس. وليس في هذا التعبير أي تعسف: «**فالشعر بضاعة العرب**»، كما سبق لأحد القدماء أن قال[21]. بل ويبدو أنه كان يُحكم عليه (أو يُراقب، من حيث هو بضاعة) من طرف القرشيين، أي من طرف السلطة الاقتصادية. وقد جرى التقليد على رفض أن يكون هذا الحكم أو هذه المراقبة القرشية مرتبطة بـ«عروبة» هذه القبيلة المكية. الشيء الذي لا يناقض هذا التوازي في شيء: أن تملك الارستقراطية الحجازية السلطة الاقتصادية والسلطة اللغوية في نفس الوقت.

---

19 ـ ر. بارت، «التحليل البلاغي»، في «الأدب والمجتمع»، م.م. ص: 32.

20 – نفس المؤلف، «البلاغة القديمة»، في مجلة «اتصالات» (Communications) العدد 16، 1970، ص: 175.

21 ـ «زهر الآداب»، م.م، ص: 633.

أما تاريخ الاسلام فيبدأ بتثبيت البلاغة. والواقع أن الاعجاز الجمالي للقـرآن كان أقـوى دليل على تنزيله. ويُروى أن شخصيات سامية اعتنقت الاسلام تحت تأثير هذا الإعجاز، قبل أن تضع، هي نفسها، فصاحتها في خدمته. كما أن خطب الصحابة، وخاصة منهم أولئك الذين صاروا خلفاء، تشكل نماذج بلاغية للنثر في صدر الاسلام.

وفي عهـد الأمـويين، جرى تعزيز الوظيفة الإقناعية للبلاغة من قبل التنافس السياسي ـ الديني الذي نعرفه: حيث كان لكل من السلطة الاموية، والخوارج، والشيعة، والمعتزلة، الخ . . . بلاغةُ خطبائها وشعراؤها. وقد أثبت ولاة مثل الحجاج أو زياد الفعالية السياسية لفن إجادة الكلام. بل إننا نعلم أن واصل بن عطاء، أحد مؤسسي الاتجاه الاعتزالي، مضى إلى حد أنه حذف الراء من خطبه لأنه كان ألثغ! كما نعلم أن الخوارج كانوا يثوبون إلى سلاحهم كلما قام ابن حطان، وهـو من أفصـح خطبـاء عصره، وخطب فيهم [22]. وهذا، طبعا، دون أن نتحدث عن ازدهار رعاية الآداب في أيام الامويين: حيث كاد كل الخلفاء والولاة أن يكونوا قد استثمروا البلاغة.

إن ها هنا نقطة التقاء بين السياسة والمدينية. إلا أن حياة البداوة الكبرى ليست مرادفة للقبلية: إذ كانت تشكل، وخاصة في الفترة المفصلية من حكم الامويين، قوة سياسية حاسمة. وكانت هذه السياسة هي المبدأ ذاته الذي كان على البـدو، تبعـا له، أن يحافـظوا على نظامهم الاجتماعي ـ الاقتصادي في تعارض، مسلح أو غيره، مع هيمنة المدينة، المتعددة الاشكال. ونقول هذا لكي نشـير إلى أن التلاقي بين البلاغة والسياسة ليس غريبا حقا عن الكون الشعري للبدو، أو، على الاقل، ليس بنفس الغرابة التي نعتقد.

والحال أن العذرية، كما تجلت لنا في هامشيتها الاقتصادية ـ الاجتماعية، تبدو مرتبطة برؤية سياسية أقل تبلورا وتحديدا ـ على صعيد الفعل على الاقل ـ مما هي لدى الحضر والبـدو. هكذا يأتي التقييم الجمالي ليقيم، وبالموازاة مع ذلـك، نفس الخطاطة الموقعية. يضاف إلى ذلك أن بعض القرائن تميل إلى

22 ـ «زهر الآداب»، م.م، ص: 856.

البرهنة على أن العذريين ـ وخلافا للشعراء البدو (ذو الرمة والراعي)، مثلا، اللذين أقحما نفسيهما في الصراعات الشعرية بين جرير والفرزدق) ـ ظلوا على هامش هذه التعارضات. الشيء الذي يدفعهم، أحيانا، إلى تقديم بعض التنازلات. ولو كان لأحكام الشعراء على بعضهم بعضا أن تُسجّل على جدول بياني اجتماعي معاييره من طبيعة بلاغية، فإن الزمرة العذرية (وخاصة منها الثنائي: جميل ـ كثيّر) [23]، وبصرف النظر عن اللامبالاة الكبرى [التي ووجهت بها] لن يقع عليها اختيار سوى عدد قليل [من النقاد]، وخاصة منهم «ذوو الكلمة النافذة». وهو رفض تقابله تلك الزمرة، وعلى نحو غريب، بالتعبير عن اعجابها بغيرها من الشعراء. هكذا، وتبعا لروايات كثيرا ما يجري الاستشهاد بها، فإن عمر بن أبي ربيعة (الذي تهبه الاسطورة القدرة على تزويج أحد العذريين) ينتقد التفاوت بين التعبير والعاطفة لدى جميل [24]. جميل الذي لم يُخْفِ، مع ذلك، إعلان إعجابه به: «**هيهات يا أبا الخطّاب والله لا أقول مثل هذا سجيس الليالي، والله ما خاطب النساء مخاطبتك أحد**» [25]. ثم «قام مشمّرا» فوق ذلك: بحيث إن العجز الشعري يدفع إلى الاحساس بالعجز الاجتماعي.

وقد سبق أن لاحظنا، في دراستنا للكون الشعري لدى العذريين وعالمهم الواقعي، تماثلا بين صورة حبيبة «لا جنس لها» وبين رأس المال غير المنتج. إن معطيات هذا الفصل قد كشفت لنا عن [وجود] نفس العلاقة بين الهامشية الاجتماعية السياسية لهذه الزمرة، وبين هامشية ـ أو، لنقل، كي نكون أكثر حذرا ـ تهميش شاعريتها. والواقع أننا رجعنا إلى خطاب من الدرجة الثانية. ومن هنا يطرح تساؤل هو: هل هناك حقا كثافة بلاغية أقل في الشعر العذري منها في الشعر الحضري والبدوي والسياسي، أم أن الامر يتعلق بتقنين تقويمي؟ لعل أحد دراسي الشعرية من اللسانيين يعطينا، في يوم من الايام، جوابا على ذلك. إلا أن الجواب، من الوجهة السوسيولوجية، بنعم أو

23 ـ انظر، على سبيل المثال، «الأغاني»، المجلد الثامن، 109 ـ 110 و125 ـ 126.

24 ـ «زهر الآداب»، م.م، ص 255.

25 ـ «الأغاني»، المجلد 2، ص: 371.

لا، لن يفسر لنا شيئا ذا قيمة، وذلك أن التفسير ينبغي البحث عنه على مستوى الوظيفة الاجتماعية للتواصل. الشيء الذي يعود بنعم ولا الكمّيتين إلى نقطة الانطلاق ذاتها: أي كيف حصل أن الرسالة العذرية قلّما يتم الرجوع إليها؟

وسواء أكانت الكثافة البلاغية لهذه الرسالة مرتفعة فعلاً أو منخفضة، فإن تهميش الشاعرية العذرية يقابل ظاهرة مهيمنة: هي أن الدوال العذرية لا تحيل دائما على مدلول مقنّن. إن ثمة، في الكون الشعري للعذريين، ما يدعوه لوفيفر «سقوط النقط المرجعية». وإن ما يقوله لوفيفر عن التكعيبيين ينطبق، بشكل غريب، على العذريين: «إن التدخل المكثف للعلامات والانتقال من التعبيري إلى ما هو ذو دلالة قد حطم وحدة الدال والمدلول» [26]. فلا ليلى ولا بثينة كما وُصفتا لنا تنتسبان إلى نظام مسبق من الرموز. إن عذريينا كانوا حقا «تكعيبيين»!

26 ـ هـ. لوفيفر، «الحياة اليومية في العالم الحديث»، غاليمار، باريس، 1968، ص: 214.

خاتمـــة

إن الحرص على دمج العمل ضمن مجموعة من المفاهيم أو السلوكات قد ساعدنا على ملامسة مسألة [وجود] جدل بين الثابت والمتحول، بين العام والخاص: ذلك أن الاستقلال الذاتي الدلالي للسان العربي، مثله في ذلك مثل «الشكل ـ المعنى» للقصيدة القديمة التي كانت تحاول احترام هذا الاستقلال (كانت القصيدة تستند، مثلا، إلى العلاقة الدلالية: مذكر/ مؤنث)، لم يحولا بيننا وبين الكشف عن جُماع التكوين الخاص بتطوّر شعري في علاقته بتصور إسلامي جديد عن العالم. وقد كان الشعر العذري ـ وهو يتطوّر داخل أمة قائمة على هذا التصوّر ومحفوزة به ـ تعبيرا عن وعي خاص بزمرة خاصة.

وعندما حاولنا الاحاطة ببعض العلامات الشعرية، أمكننا ملاحظة أن تصوّر الكلي لا ينبغي أن يؤدي إلى تجميع، بل أن يسمح، على العكس من ذلك، بـ [إنشاء] نمذجة معينة للعلامات: إن حبيبة الشاعر علامة تتغير لا حسب العصـور فقط، بل وداخـل المجتمع الواحد، تبعا لظروف الزمر: وليس وصل هذه الحبيبة ـ العلامة واحدا لدى العذريين والماجنين. بل إن بإمكاننا أن نجد فيه خطاطة لتنافس بين مختلف تعريفات البشري والاجتماعي والخـاص التي يقـترحهـا المجتمع على نفسه. وقد جَعَلَنا فعلا ننتقل، وهو يتحدّد، من شقاء تريستان الذي نسبه كل إنسان إلى نفسه، إلى وضعية من «الشقاء» معيشة بصورة ملموسة، مرورا بتصوّر للأشقاء.

هكـذا نكـون قد ابتعدنا عن المدلول المرتبط «ارتباط الزوج بزوجة واحدة»، وبصفة نهائية، بدال قاموسي: حيث المرأة، كما هو الحال في تاريخ الادب العربي، ليس لها سوى معنى حرفي واحد، هو المرأة! والحال أننا رأينا أن بإمكان هذه المرأة أن تكون مجردة من جنسها، كما أن بإمكانها أن تكون «مستغلَّة» أو«مستثمَرَة». وبعبارة أخرى، فقد كانت المرأة تعني، في الكون الشعري، شيئا آخر غير نفسها هي بالذات، وعلى وجه الخصوص، طريقة

تاريخية في العيش، وفي قبول أو رفض نظام اجتماعي معين. الامر الذي يصحّ حتى وإن انتقلنا إلى العصر الحديث، حيث تسعى المرأة العربية إلى بلورة العلامة الخاصة بها. وقد كتب بيرك قائلا بصدد «التوسّط» حديث العهد لهذه المرأة: «إن ما ندعوه حركة نسوية شرقية ليس، إذن، إلا صورة من بين صور أخرى لتعميق علاقات المجتمع بالطبيعة» [1].

إننا لم نحاول الوصول إلى «نتيجة وضعية». وذلك لأن عملنا كان إشكاليا أكثر منه إثباتيا. ومع أننا رفضنا الأخذ بكل نتيجة تعتبر نهائية، فيما يتعلق بالتاريخ الادبي، أو يحتمل أنها المدلول النهائي، أو حقيقة العمل الادبي، فإنه لم يكن بمقدورنا الامتناع عن مؤاخذة مؤرخي الادب العربي القدماء (بشيء من الانفعال أحيانا) على الفكرة الصادمة القائلة بأنهم وجدوا، أو بالاحرى، عثروا ثانية على هذا المدلول النهائي. ذلك أن أبواب الاجتهاد ستكون قد أغلقت حينئذ، على ما كان يقوله الفقهاء. والنتائج المترتبة على ذلك ستكون خطيرة (وقد كانت كذلك أصلا): حيث سنكتفي بـ«وعي مغلوط» لا بالمعنى الايديولوجي الذي كان يقصده لوكاتش الشاب، ولكن بمعنى الوعي المزيّف، من قبل نوعٍ من التأويل اللازماني يعتبر الوحيد، والافضل.

والواقع أن هذا الوعي المزيَّف، المفقَر، هو الذي يحمله الشعر العذري، رغما عنه، منذ قرون. وبطبيعة الحال، فللبلوغ إلى هذه النتيجة «الحاسمة»، أي لكي نمزج العلامة بالموضوع مزجا نهائيا، كان علينا أن نحذف التناقضات الداخلية والضرورية للعمل الشعري. وهي تناقضات بدت لنا، مع ذلك، واضحة في كون العذريين: فالحبيبة هي، في الوقت ذاته، مثل أعلى ووسيط وجنس محض. كما أنها تمثل، كذلك، موضوعا لرغبة نشبعها بالعدول عنها. ومن هنا فهي، بحكم ذلك، علامة مزدوجة، قابلة للتحويل على أكثر المستويات اختلافا. ولعل هذه التناقضات ضايقت كثيرا مؤرخي الادب، المنشغلين بتطور الموضوعات والانواع [الادبية]. إلا أنه،

1 ـ جاك بيرك (J.Berque)، «العرب بين الامس واليوم»، سوي، باريس، 1969، ص: 194.

وكما يقول ياكبسون: «بدون تناقضات، لا يتم تفاعل المفاهيم، ولا تفاعل العلامات، وتصبح العلاقة بين المفهوم والعلامة آلية، ويتوقف سير الاحداث، ويموت الوعي بالواقع»[2].

أما على الصعيد العملي، فإن ظاهرة الهامشية الاجتماعية ـ الاقتصادية التي اعتقدنا أننا استطعنا العثور عليها في أصل الأثر الادبي العذري، كان ينبغي توضيحها أكثر، على ضوء حوادث تاريخية أخرى ثابتة. إلا أن تاريخ العالم العربي الاسلامي، للأسف، يسكت عما يبدو له هامشيا، قياسا إلى فاعل جرى الاصطلاح على اعتباره مركزيا من قبيل الحركات السياسية والدينية. كما لو أن هذا الهامشي، اللامبالي في معظم الاحيان، لم يكن تاريخيا، لمجرد أنه لم يفرض نفسه على مستوى الاحداث. بهذا المعنى فإن تفحص الوجه الآخر من التاريخ المكتوب قد لا يكون مجرّدا من الفائدة العلمية.

لكن، هل تفحصنا الجانب الآخر من الحاضر؟ إن هناك في العالم العربي اليوم، كما في أي مكان آخر، لا مبالاة تجاه الهامشي الذي لا يمكن لغير دراسة سوسيولوجية مخصصة له أن يُظهر طبيعته ودرجته. ولا يملك المؤرخ شيئا تجاه هذا الموضوع، مادام لا يجد تعبيرا عن هذه اللامبالاة في وثائق جديرة بالثقة! ومع ذلك فإن الامر يتعلق بموقف جمعي لا يقع خارج الوعي ذاته الذي يوجّه التاريخ.

إن الحديث يجري، مثلا، عن وجود حنين إلى الماضي لدى العرب في الحاضر. وهذه ملاحظة ذات طابع عام، أكثر فأكثر نسبية: إذ يختلف وزن هذا الحنين تبعا للشرائح الاجتماعية، إن لم نقل تبعاً للحظات الايديولوجية. ولكيلا نتكلم عن غير الكلمة، نحن نعلم أن هناك شعراء سبق لهم أن ألغوا البحور التقليدية بل وحتى القافية. أما بالنسبة للنثر، فقد جرت محاولة لانجاز نوع من الكتابة الآلية أو ما يقارب ذلك، مما من شأنه أن «يزيل قداسة»

---

2 ـ رومان ياكبسن (R. Jakobson)، «ما هو الشعر؟»، ترجمة مرغريت ديريدا (M. Derrida) مجلة «بويتيك» (Poétique) [الشعرية]، العدد 7، 1971، ص: 308.

اللسان. وقد اقتبس المسرح والموسيقى، وبالتعاقب، مسرحيات وآلات غريبة، الخ... وثمة في ذلك كله فكرة التقدم، فكرة الصيرورة، وهي الفكرة التي تعبىء المبدعين من كل قطاعات الحياة الاجتماعية.

لكن، هل لنا أن نخلط بين الاحصائيات والواقع، ونقبل بأن كل الشرائح تشعر، فعلا، بأنها معنية بهذا التقدم، وتؤيده، وتعيشه؟ ذلك لأن هناك، فيما وراء المناقشات الكبرى والمطامح، مجموعات لا تناقش شيئا غير قضاياها الأزلية، ولا تطمح إلى شيء غير عزلتها. والحال أن التواصل معها، وبالضبط، كلامي، بل شعري. إن الخطاب الذي يتخذ تصنيع البلد موضوعا له يغدو شعرا حين لا يتوفر على ما يقابله ماديا لدى هذه المجموعات. والشيء الذي يُهلِّل له في هذه الحالة ليس المشروع، وإنما هو موهبة الخطيب! وهي موهبة قادرة على إحياء الحنين إلى ماضٍ تجسد في الكلمة. ولكن هذا الحنين، المدان من قبل البعض، والمستغل من قبل البعض الآخر، يعتبر حيويا لدى بعض الناس: أولئك الذين، إذ يهربون من حاضر مخيِّب للآمال، لا يجدون من ملجأ آخر غير ذاكرتهم. فاللامبالاة هنا، هي لا مبالاة تجاه الزمن، أي تجاه كل شيء.

فهل من سوسيولوجيا للّامبالاة؟ نعم، وإن ها هنا مقاربة من شأنها أن تلفت الانظار إلى امتثالية اجتماعية مقبولة، ولكنها قليلة الواقعية. إن التوليف لا ينشيء التماسك بإلغاء «اللاامتماسك»، ما دام هذا الاخير مكوِّنا أساسيا من مكونات الاجتماعي. حتى وإن «لم يكن الانسان مخلوقا لغير الحب والحقد، فإن اللامبالاة واحدة من مكتسبات المجتمعات».

ببليوغرافيا

١ ـ سوسيولوجيا الادب: النظرية والمنهج

BARTHES, Roland. *Le degré zéro de l'écriture, Gonthier.* Paris, 1970.
COLLECTIF. *Les chemins actuels de la critique.* Union générale d'éditions, 10/18. Paris, 1968.
— *Linguistiqge et littérature, dans La Nouvelle Critique.* Avril, 1968.
Littérature et société problèmes de méthodologie en sociologie de la littérature, dans Revue de l'Institut de sociologie de Bruxelles. N.° spécial, 1967.
— *Problèmes d'une sociologie du roman, dans Revue de l'Institut de sociologie de Bruxelles.* N.° 2 spécial, 1963.
— *Sociologie de la littérature, recherches récentes et discussions, dans Revue de l'Institut de sociologie de Bruxelles.* N.° 3, spécial, 1969.
— *Sociologie de la création littéraire, dans Revue internationale des sciences sociales.* U.N.E.S.-C.O., vol. XIX, N.° 4, spécial, 1967. (Voir surtout: R. MATTHIAS. *Quelques réflexions méthodologiques suggérées par l'étude de groupes peu complexes: esquisse d'une sociologie de la poésie amoureuse au Moyen-Age.* P. 642-657).
DUVIGNAUD, Jean. *Sociologie de l'art, P.U.F.* Patis, 1967.
ESCARPIT, Robert et autres. *Le littéraire et le social, éléments pour une sociologie de la littérature, Flammarion,* Paris, 1970.
— *Sociologie de la littérature.* P.U.F. «Que sais-je?». Paris, 1958.
GOLDMANN, Lucien. *Le dieu caché, Gallimard.* Paris, 1956.
— *Pour une sociologie du roman, Gallimard.* Paris, 1964.
— *Le sujet et la création culturelle, in l'homme et la société.* N.° 6, 1967.
— *Sciences humaines et philosophie, pour un structuralisme génétique, Gonthier.* Paris, 1966.
JAKOBSON, Roman. *Essai de linguistique générale, trad. par Nicolas Ruwet.* Ed. de Minuit. Paris, 1963.
— *Qu'est-ce que la poésie?* In Poétique, N.° 7, 1971, trad. par Marguerite Derrida.
LUKACS, Georg. *Histoire et conscience de classe.* Éd. de Minuit, Paris, 1960.
— *La théorie du roman, Gonthier.* Paris, 1963.
MEMMI, Albert. *Problémes de la sociologie de la littérature dans Traité de sociologie.* P.U.F. Paris, 1963.
MOUNIER, Georges. *Poésie et société.* P.U.F. Paris, 1968.
PIAGET, Jean. *Introduction à l'épistémologie génétique.* T_3, P.U.F. Paris, 1950.
— *Etudes socilogiques.* Droz. Genève, 1965.
TODOROV, Tzvetan. *Littérature et signification.* Larousse. Paris, 1967.

2 ـ الحضارة العربية: دراسات تاريخية وسوسيولوجية.

العلي، صالح، «التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الاول»، بغداد، 1953.

BERQUE, Jacques. *Les Arabes d'hier à demain.* 2e éd., Seuil. Paris, 1969.
BOUSQUET, G. H. *L'éthique sexuelle de l'Islam* 2e éd., Maisonneuve. Paris, 1966.
CAHEN, Claude. *L'Islam des origines au début de l'empire ottoman.* Ed. Bordas (Histoire universelle). Paris, 1970
— *Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen-Age, in Arabica.* Vol. V, 1958 et Vol. VI, 1959.
CHELHOD, Joseph. *Introduction à la sociologie de l'Islam, de l'animisme à l'universalisme, Maisonneuve-Besson et Chantemerle.* Paris, 1958.
ENCYCLOPEDIE DE L'ISLAM. Lere éd.: 4 vol. et un supplément, Leyde, 1913-1942: 2e éd.: inachevée, Leyde. Paris depuis 1954.
FĀRIS, Bišr. *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam.* Adrien Maisonneuve. Paris, 1932.

فيصل، شكري، «المجتمعات الاسلامية في القرن الاول: نشأتها، مقدماتها، تطوّرها اللغوي والادبي»، القاهرة، 1952.

GABRIELLI, Francesco. *Les Arabes, trad. par Marie de Wasmer.* Ed. Buchet-Chastel. Paris, 1963.
GARDET, Louis. *La cité musulmane, vie sociale et politique.* Ed. Vrin. Paris, 1954.

حسين، طه، «الفتنة الكبرى»، جزءان، دار المعارف، القاهرة، 1947 ـ 1953.

LECERF, Jean. *La famille dans le monde arabe et islamique, in Arabica.* III-I, 1956.
LEWIS, Bernard. *Les Arabes dans l'histoire, trad. par Annie Mesritz.* Neuchâtel, La Baconnière, 1958.
LOMBARD, Maurice. *L'Islam dans sa première grandeur (VIIe-XIe siècles)* Flammarion. Paris, 1971.
MIQUEL, André. *L'Islam et sa civilisation (VIIe-XXe siècles).* Armand Colin. Paris, 1968.
PLANHOL, Xavier. *Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam.* Flammarion. Paris, 1968.
RODINSON, Maxime. *L'Arabie avant l'Islam, dans l'Histoire universelle.* T_2 de l'Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard. Paris, 1957.
RODINSON, Maxime. *Islam et Capitalisme.* Seuil. Paris, 1966.
— Mahomet, Seuil. Paris, 1961.

3 ـ دراسات في الشعر:

BLACHERE, Régis. *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVe siècle.* 3 vol., Adrien-Maisonneuve. Paris, 1952, 1964, 1966.
— *Les principaux thèmes de la poésie érotique au siècle des Umayyades de Damas, in Annales de l'Institut des études orientales.* Université d'Alger, vol. V, 1939-41.

ضيف، شوقي، «التطور والتجديد في الشعر الاموي»، الطبعة الرابعة، دار المعارف، القاهرة، (؟).

فيصل، شكري، «تطوّر الغزل بين الجاهلية والاسلام»، دمشق، 1959.

GABRIELI, Francesco. *Tribu arabe et Etat musulman dans la poésie de l'époque omayyade, dans Colloque sur la sociologie musulmane.* Actes 11-14 sept., 1961, Bruxelles.

حسين، طه، «في الادب الجاهلي»، طبعة جديدة، القاهرة، 1962.

الجواري، أحمد عبد الستار، «الحب العذري: نشأته وتطوّره»، القاهرة، 1948.

MIQUEL, André. *La littérature arabe.* P. U. F., «Que sais-je?» Paris, 1969 (en particulier: chapitre I).

PERES, Henri. *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle.* 2e éd., Paris, 1953.

سليمان، موسى، «الحب العذري»، بيروت، 1947.

التباع، عبد الله أنيس، «الحب والغزل بين الجاهلية والاسلام»، بيروت، (؟)

TRĀBULSĪ, Amjad. *La critique poétique des Arabes jusqu'au Ve siècle de l'hégire.* Damas, 1955.

VADET, Jean-Claude. *L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'hégire.* Maisonneuve, et Larose, Paris, 1968.

4 ـ مصادر النصوص الشعرية والحكائية:

أبو الفرج الاصفهاني، «كتاب الاغاني»، 16 مجلدا، القاهرة، 1963.

الانطاكي، داوود، «تزيين الاسواق بتفصيل أشواق العشاق»، القاهرة، 1279 هـ.

عنترة، «الديوان»، دار بيروت، 1966.

القرآن

حسان بن ثابت، «شرح ديوان حسان بن ثابت الانصاري»، دار إحياء التراث العربي، بيروت (؟).

جميل بثينة، «الديوان»، دار بيروت، 1966.

الجوزية، ابن قيم، «روضة المحبين ونزهة المشتاقين»، القاهرة، 1956.

كثير عزّة، «الديوان»، في جزءين، الجزائر، 1928 ـ 1930.

السرّاج، «مصارع العشاق»، دار بيروت، 1966.

الوشاء، أحمد بن إسحاق، «كتاب الموشى»، ليد، 1886.

5 ـ إحالات عامـــة:

MARROU, Henri-Irénée. *Les troubadours.* Seuil. Paris, 1971.

MEAD, Margaret. *L'un et l'autre sexe.* Ed. Gonthier. Paris, 1966.

— *Moeurs et sexualité en Océanie.* Plon. Paris, 1963.

ROUGEMONT, Denis de. *L'Amour et l'Occident.* Nouvelle éd., Union générale d'éditions, 10/18. Paris, 1970.
— *Les mythes de l'amour.* Gallimard. Paris, 1961
SCHELSKY, Helmut. *Sociologie de la sexualité, trad. par Mathilde Camhi.* Gallimard. Paris, 1966.
TRISTAN ET ISEUT. *Roman restitué par André Mary, préface de Jean Giono.* Gallimard. Paris, 1941.
WILY, A et autres. *La sexualité.* Ed. par Gérard et Cie., Verviers. Belgique, 1964.

معجم بأهم مفردات الكتاب

Aléatoire	اتفاقي
Archétype	نموذج
Cliché	روسم
Communauté	الامة
Courtois	عذري
Ethique (n)	الاخلاقية
Généalogie	نسابة
Genèse	تكوين
Groupe	زمرة، مجموعة
Inaccessible	منيع
Invariable	ثابت
Invariance	ثابتية
Invariants	ثوابت
Langagier	لغوي
Langage	لغة
Langue	لسان
Méthodologique (adj)	مناهجي
Micro-Structure	بنية صغرية
Motif	باعث
Motivation	حافز
Passion	هوى
Patrilinéaire	أبوي النسب
Phonème	وحدة صوتية
Poéticité	شاعرية
Poétique	شعرية
Schéma	خطاطة
Sexualisation	تجنيس
Sexualité	حياة جنسية
Signe	علامة
Significative	ذات دلالة
Significité	داليّة
Substrat	أساس
Transfert	نقل
Translation	تنقيل
Transposition	انتقال، تنقّل
Typologie	نمذجة
Variable	متغير
Vérification	تثبت

تصويبات

تسرّبت بعض الأخطاء المطبعية إلى نصّ الكتاب، لذا يرجى تصويبها كالآتي:

الصفحة/ السطر	الخطأ	الصواب
5/20	تعاظل اللسان	ازدواج معاني اللسان
16/20	لولا الحب	لولا الحياء
1/23	لا يتعمق	لا يتعلق
4/29	«يا رسول الله» (مكررة)	«يا رسول الله» (واحدة)
15/37	بالأخرى	بالأحرى
15/42	تعاظل كلماتها	ازدواج معاني كلماتها
9/43	لموضوعات ـ كليشيهات	لموضوعات ـ رواسم
16/46	هذا الكلمان	هذان الكلمان
4/51	يبرزه، فيما يبرز،	يبرز، فيما يبرزه،
9/53	الخطاطة تنعكس	الخطاطة تنقلب
18/56	بحرية إرداته	بحرية إرادته
5/63	تعاظل اللسان	ازدواج معاني اللسان
2/70	رعيها	وعيها
1/72	كورتوزياً	كورتوازياً
5/73	وتمكن	وتكمن
16/79	عمر بين أبي ربيعة	عمر بن أبي ربيعة
14/84	فاسمحي...	فاسجحي
19/85	الكاملة	الكامنة
10/92	وفي حين	وحين
3/95	ونعبد	ونبعد
12/99	والعقلية	العقلية
26/101	لأنثروبولوجي	الأنثروبولوجي
14/104	تنظم	تنتظم
14/114	كذلك الاشباعات	كذلك، للاشباعات
9/115	أهمية	أهميته
7/119	يحلق	بحلق
4/133	لتحوّلات	التحوّلات
16/134	قريشي	قرشي
21/157	(كلمات ساقطة)	«موضوعية»، بمعنى أن هذه القبائل التي كانت في
24/157	زمرة محدّدة	زمرة ضيقة
2/160	لحملات الأسلحة	لحملات الأسلمة
20/160	خلافه يزيد	خلافة يزيد
9/166	لسياسي	السياسي
9/166	المتحدثين	المحدّثين
2/169	درساة	دراسة

فهرس المحتويات

طبع بـ مطبعة النجاح الجديدة — دار قرطبة للطباعة والنشر، 15، زنقة مروان، المعاريف، الدار البيضاء





في القرن السابع [الميلادي] حصل شيء مذهل. إذ شرع عدد معين من الشعراء في التغني بالحب، خارج القواعد المحددة حتى ذلك الحين، وتغنوا سواء بما يجدر بنا أن ندعوه الحب العذري، أو ندعوه، على عكس ذلك، الحب الغامر والايروسية. والمسألة هي محاولة معرفة لماذا حصل هذا الأمر في ذلك الزمان والمكان.

وإن أول من وضع أصبعه على هذه الحقيقة، فيما أعتقد، هو الباحث التونسي الشاب الطاهر لبيب. فقد لاحظ أن نمط الحب الذي كان يتغنى به هذا الشعر الجديد ولد في بعض القبائل التي قلصها التاريخ وهمشها إلى حد بعيد، والتي لم تساهم، أو ساهمت قليلاً، في الحركة الكبرى لتوسع القبائل خارج الجزيرة العربية في عقود الاسلام الأولى. من هنا كان مغريا تصور أن هذا الابداع الغزلي كان ظاهرة تعويض لبعض مآسي تاريخ قبلي، وربما كان شكلاً من أشكال الاحتجاج على نظام اجتماعي ـ اقتصادي كان قد ارتد ضد نفس أولئك الذين دافعوا عنه حتى ذلك الحين.

أندري ميكيل

«لوموند»، 25 ـ 26 مارس 1984

منشورات عيون المقالات، ص.ب ٦٧١٩، سيدي عثمان، الدار البيضاء ٠٥ — 35 د.

الابداع 358 / 87 — طبع بـ مطبعة النجاح الجديدة